

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Carlos Monteiro Junior

**Filosofia, Retórica e Educação no Pensamento
de Isócrates**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof^ª. Irley Franco

Rio de Janeiro
Setembro de 2016



Carlos Monteiro Junior

**Filosofia, Retórica e Educação no Pensamento
de Isócrates**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profª. Irley Franco

Orientadora

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Profª. Luisa Severo Buarque de Holanda

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Profª. Maria Inês Senra Anachoretta

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof. Aldo Lopes Dinucci

Universidade Federal de Sergipe-UFS

Prof. Luis Felipe Bellintani Ribeiro

Universidade Federal Fluminense-UFF

Prof. Monah Winograd

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia
e Ciências de Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 12 de setembro de 2016

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Carlos Monteiro Junior

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2008) e mestrado na mesma área pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2011). Atua pesquisando principalmente nos seguintes temas: Filosofia Grega, Linguagem, Retórica, Sofística, Platão e Educação. Desde 2009, exerce atividades junto ao Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga (NUFA) da PUC-Rio. Atua também como professor de Filosofia no Ensino Médio.

Ficha Catalográfica

Monteiro Junior, Carlos

Filosofia, Retórica e Educação no Pensamento de Isócrates / Carlos Monteiro Junior ; orientador: Irley Franco. – 2016.

176 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2016.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Isócrates. 3. Retórica. 4. Sofística. I. Franco, Irley. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

À CAPES e ao Departamento de Filosofia da Puc-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos meus pais, familiares, amigos e à Amanda pelo apoio, amor, companheirismo e carinho.

À professora Irley Franco, pela orientação e pelas aulas, que contribuíram bastante no desenvolvimento deste trabalho.

Aos professores Aldo Dinucci e Luis Felipe Bellintani, pela participação na defesa, e às professoras Luisa Severo Buarque de Holanda e Maria Inês Anachoretta, pelo apoio, incentivo e comentários desde o exame de qualificação.

A todos os professores e alunos do NUFA, pelas discussões, trocas de informações e colaborações.

Resumo

Junior, Carlos Monteiro; Franco, Irley. **Filosofia, Retórica e Educação no Pensamento de Isócrates**. Rio de Janeiro, 2016. 176p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente tese pretende analisar o modo como a educação filosófica era identificada, pensada e discutida na Atenas do século IV a.C., especificamente em sua interseção com a retórica. Para isso, optamos por utilizar os textos e o pensamento de Isócrates como principal referência, destacando neles os movimentos existentes de identificação da filosofia e de sua educação. Um dos objetivos centrais desta tese é destacar a importância de Isócrates nesse processo de formação da filosofia grega, ressaltando o grande valor dos textos desse autor na análise *arqueológica* da educação filosófica. A partir desse tema, chegaremos a uma discussão sobre o papel do filósofo na formação dos cidadãos, tema que se tornou bastante frequente nas universidades brasileiras nas últimas décadas após a obrigação legal que inseriu a disciplina filosofia na Educação Básica em todo o país. Acreditamos que analisar esse período embrionário da filosofia, no qual ela foi pensada como um instrumento imprescindível para a formação cívica dos cidadãos, pode estimular reflexões e *inquietações* acerca do papel dado ao pensamento filosófico na formação dos jovens atualmente, mesmo que sejam outros os valores propostos e o contexto cultural em questão.

Palavras-chave

Isócrates; Retórica; Sofística.

Abstract

Junior, Carlos Monteiro; Franco, Irley (advisor). **Philosophy, Rhetoric and Education in Isocrates**. Rio de Janeiro, 2016. 176p. Doctoral Thesis – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis aims to analyze how the philosophical education was identified, considered and discussed in IV century BC Athens, specifically at its intersection with the rhetoric. For this, we chose to use the texts and the thought of Isocrates as the main reference, highlighting the flows identification of philosophy and their education. A central objective of this thesis is to underline the importance of Isocrates in this formation process of Greek philosophy, emphasizing the great value of the texts of this author in the *archaeological* analysis of philosophical education. From this issue, we will come to a discussion of the philosopher's role in the education of citizens, an issue that has become quite common in Brazilian universities in recent decades after the legal obligation that entered the philosophy discipline in basic education throughout the country. We believe that analyzing this embryonic period of philosophy, in which it was conceived as an essential tool for civic education of citizens, can stimulate reflections and concerns about the role given to philosophical thought in the formation of young people today, even if the values and cultural context in question are others.

Keywords

Isocrates; Rhetoric; Sophistic.

Sumário

1. Introdução	8
2 . Por que Isócrates?	19
3 . A <i>filodoxia</i> de Isócrates	37
4 . Retórica, técnica e escrita no pensamento isocrático	66
5 . A educação filosófica em Isócrates	108
6 . Considerações finais	143
7 . Referências bibliográficas	153
8 . Apêndice – <i>Contra os sofistas</i> de Isócrates - Tradução	165

1 Introdução

“*Polis andra didaskei*”¹

Quando aos dois de junho de 2008 – e até mesmo antes dessa data – foi aprovada a alteração do artigo 36 da *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional* (LDB) que tornou obrigatório o ensino de filosofia e sociologia nas escolas públicas e privadas em todo o Brasil, muitos debates foram promovidos para se pensar sobre as bases e consequências dessa obrigatoriedade². Dentre estes debates, é possível citar, por exemplo, a necessidade de revisão do currículo das universidades e a intensificação da valorização das licenciaturas³, a fim de suprir essa nova demanda de profissionais capazes de incentivar a reflexão filosófica principalmente nos adolescentes, mas também na educação de jovens e adultos⁴. Além disso, se fez necessária também a discussão sobre a seleção dos conteúdos filosóficos, a metodologia de ensino, as práticas pedagógicas e os materiais didáticos coerentes com esta etapa da educação, levando em conta, igualmente, a heterogeneidade dos aspectos sociais, cognitivos, emocionais e culturais presentes no ambiente escolar. Assim como, por fim, uma discussão mais abrangente sobre o papel do filósofo na formação dos cidadãos, e ainda, debates sobre o que entendemos por filosofia no século XXI e como ela pode contribuir para o

¹ “A cidade educa o cidadão” Frag. 23 Simônides.

² Como a área de concentração desta tese se limita à filosofia, a discussão se desenvolverá, exclusivamente, em torno do ensino da filosofia. No dia 23 de Setembro de 2016 o Governo Federal publicou no Diário Oficial da União uma polêmica Medida Provisória (476) que altera a organização do Ensino Médio, com a proposta de tornar seu currículo obrigatório mais flexível e atrativo, sendo apenas as disciplinas português e matemática obrigatórias nos três anos dessa etapa final da Educação Básica. Com isso, foi alterado o artigo que estabelecia a filosofia e a sociologia como disciplinas obrigatórias em todo Brasil nas três séries do Ensino Médio, cabendo às instituições de ensino decidir quando e como ofertar essas disciplinas.

³ Que ainda é vista por alguns acadêmicos como algo menos importante, ou até mesmo, menos filosófico.

⁴ Denominado de EJA, dedicada aos que não completaram o ensino regular na idade apropriada. E ainda mais, com essa obrigação legal abriu-se espaço para aulas de filosofia, na educação formal, em escolas indígenas, no sistema prisional, escolas técnicas, entre outros.

desenvolvimento dos valores tidos como imprescindíveis para o mundo contemporâneo.

Não é o principal interesse desta tese investigar as recentes questões sobre o ensino de filosofia na Educação Básica no Brasil⁵. Se as citamos é porque percebemos um diálogo possível entre esse tópico e a reflexão sobre a construção identitária da filosofia (o que ela é? Quem é o filósofo? E o que é o filosofar?) em seu momento originário. Nosso objetivo é investigar o modo como a prática filosófica era identificada, pensada e discutida na Atenas do século IV a.C., mais especificamente em sua interseção com a retórica. É bastante comentada a relação entre a filosofia e a retórica nesse período, comumente supondo a existência de dois modelos educacionais conflitantes, um filosófico, possuindo pretensões de alcançar a verdade e o fundamento da realidade, e outro puramente retórico, com pretensões exclusivamente instrumentais, isto é, sem nenhum tipo de pretensão à verdade, cada qual reivindicando para si o lugar de melhor educador, de gerador da *vida feliz*. Contudo, é nossa opinião que, embora houvesse sim um ambiente conflituoso ou *agonístico* entre diferentes vertentes educacionais da época, práticas filosóficas que pretendiam direcionar as ações e os pensamentos de seus seguidores, reduzir esse ambiente complexo a apenas duas grandes disciplinas ou perspectivas educacionais parece-nos ser uma maneira meramente didática (artificial) de compreensão do contexto em questão. Ora, tal simplificação pode ser benéfica quando queremos ter do pensamento filosófico um panorama geral. Porém, quando se trata de compreender o sentido originário desse pensamento, o modo como se formaram os sentidos dos termos *philosophia* (filosofia), *philosophos* (filósofo) e *philosophen* (filosofar), muitas vezes em oposição ou em comparação a termos tais como *paideutes* (educador), *politikos* (político), *sophos*

⁵ Sobre isso, é crescente o número de publicações, simpósios e grupos de pesquisa que discutem esse tema. Poderíamos citar, por exemplo, o *Instituto de Filosofia e Educação para o Pensar* (IFEP), o *Grupo Paideia*, o *Núcleo de Estudos Filosóficos da Infância* da Uerj, a *Filosofia na sala de Aula* da UNIRIO, o *Encontro Nacional Prodência de Filosofia* da UFRJ e a recente programação da ANPOF-Ensino Médio sobre o ensino de filosofia, que irá neste ano de 2016 para a sua terceira edição. Importante citar também a recente criação do mestrado profissional em ensino de filosofia que visa estreitar relações entre o ambiente acadêmico e a prática do ensino de filosofia. Vale também ressaltar a importância e relevância de projetos como o Pibid (Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência) que pretende criar um vínculo maior entre as universidades e as escolas.

(sábio), *sophistes* (sofista), *retor* (orador), etc., nos damos conta de que, ainda em estado de crisálida, toda essa terminologia está interligada e por isso não encontramos identidades fixas e práticas já estabelecidas. Às vezes, até mesmo em um único autor encontramos variações sobre a identificação da natureza da filosofia.

Por todas essas razões, não temos, nem poderíamos ter, a pretensão de com nossas reflexões alcançar uma interpretação *verdadeira*. Ao contrário, pretendemos, a partir da análise de textos da época, reviver as discussões que se travaram acerca dos diferentes modos como a filosofia e a retórica foram apresentadas ou identificadas em sua origem. A grande dificuldade que enfrentamos é a escassez de textos preservados e a forte influência das versões platônica e aristotélica, que opõem retórica e filosofia, e que foram amplamente aceitas pela posteridade. É comum encontrarmos, também, uma oposição entre filósofos e sofistas, ou entre uma educação filosófica e outra sofística. Todavia, como já foi apresentado por alguns comentadores⁶, falar em movimento sofístico ou em sofistas é problemático, porque fazendo isso, passamos a impressão de que houve uma uniformidade ou unidade entre os diferentes sofistas de épocas distintas, o que realmente não existia. Além disso, é possível perceber diferentes critérios que foram utilizados na delimitação do *território* da filosofia e da sofística.

Nesse contexto, os diálogos de Platão têm obviamente um papel de destaque e entendemos que um dos principais objetivos dos escritos platônicos seja

⁶ Como diz Marie-Pierre Noël em seu artigo 'Lectures, relectures et mélectures des sophistes': "Num sentido inverso, os estudos sobre a sofística sempre examinam os 'sofistas individuais', que expõem teorias, em geral, muito diferentes, para não dizer inconciliáveis. O elemento unificador é, então, a palavra "sofista", que apenas ela parece garantir uma unidade que se esvai" ("En sens inverse, les études sur la sophistique examinent toujours les 'sophistes individuels', dont elles exposent les théories, en general très différentes pour ne pas dire difficilement conciliables. L'élément fédérateur est alors le terme 'sophiste' qui, à lui Seul, semble garantir une unité qui se dérobe.", p.21). Segundo essa autora, Platão formou a distinção entre o filósofo e o sofista a partir de uma perspectiva filosófica e não histórica, assim a separação entre filósofos e sofistas não se sustenta historicamente (p.35). E essa separação platônica serviu de base para quase todos os comentários realizados pelos filósofos posteriores acerca desses pensadores, inclusive para aqueles, como Aristóteles, que tiveram acesso aos textos e pensamentos dos autores classificados como sofistas. Esse tema também é abordado por Didier Bigou no artigo 'Diversité des sophistes, unité de la sophiste' que trata da dificuldade, já apontada por outros comentadores como Grote, de dar unidade à sofística e dos critérios utilizados para pensar essa unidade.

exatamente delimitar a fronteira entre o filósofo e o sofista. Como o próprio Platão percebeu, essa não era uma tarefa fácil. A morte de Sócrates levou Platão, assim como outros socráticos, a construir uma imagem positiva do seu mestre. Mais do que isso, Platão quis construir a imortalidade da imagem de Sócrates. E esse Sócrates *herói* de Platão é colocado como o verdadeiro paradigma de filósofo, que se preocupava em utilizar um método de argumentação e pensamento rigorosos a fim de encontrar as verdadeiras definições e as verdades sobre as coisas do mundo. Seguindo o caráter competitivo ou *agonístico* da cultura grega, esse herói platônico precisou de um inimigo ou antagonista. Daí aparece a figura do sofista, presente em quase todos os diálogos platônicos e capaz de ganhar diversas formas ou aparências, mas na maioria das situações visto como professor que cobra para ensinar a argumentar ou discursar de maneira persuasiva e vencedora. O próprio Platão destacou a diversidade de identidades que os sofistas podem ter e como é difícil encontrar uma unidade nessa ampla teia de possibilidades. A morte de Sócrates e outros processos contra os sofistas/filósofos, e também, a mais antiga fonte dos ensinamentos socráticos (e sofísticos) que temos, *As nuvens* de Aristófanes, revelam não só que a fronteira entre o filósofo e o sofista não era tão nítida, como também que havia no senso comum da época um mal-estar com relação a esse personagem ou mesmo com relação à própria filosofia. A ideia divulgada por entre os conservadores da época era de que as constantes conversas filosóficas estavam desvirtuando a juventude ateniense e levando essa cidade à degradação.

A fim de analisar esse contexto de construção identitária da filosofia e sua educação, pareceu-nos que Isócrates seria a figura ideal, pois os textos dele e de Platão não só compartilhavam de um mesmo ambiente, como podemos perceber em ambos pensadores o movimento de construção de uma imagem positiva para a filosofia, destacando sua importância para a educação da cidade. A ideia é realizar uma *arqueologia* nos textos isocráticos com o objetivo de reconstituir o ambiente intelectual ateniense do século IV a.C, destacando a importância de Isócrates nesse processo de formação da filosofia grega. Dito de outro modo, analisaremos, a partir dos textos de Isócrates, os movimentos existentes de identificação da filosofia e do filosofar, ressaltando a diversidade de caracterizações presentes no

corpus isocrático e a complexidade de suas interações com outras práticas. Entendemos, como já foi dito, que na época de Platão e Isócrates ocorreram, como em vários outros momentos da história da filosofia, movimentos diversos de construção da identidade da filosofia, onde foram construídas diferentes *imagens* para ela. Empregamos essa palavra porque acreditamos que ela pode expressar melhor esse ambiente diverso e heterogêneo de demarcações da atividade filosófica. O conceito de *imagem* não significa aqui simulacro ou falsa percepção de algo, pelo contrário, damos a essa palavra um valor positivo, ao ser capaz de destacar as diferenças entre os modos de apresentação da filosofia, não havendo uma *imagem* (ou modelo) mais verdadeira do que outra. Colocando, assim, em evidência a dificuldade de apresentar a filosofia de maneira unitária ou binária, reconhecendo diferentes perspectivas ou modos de ser da filosofia, e não apenas um modelo ou padrão.

A partir do que foi dito até agora, uma pergunta deve ser formulada: por que iniciar uma tese sobre um contexto tão longínquo da história da filosofia relacionando-a às atuais discussões sobre o ensino de filosofia no Brasil? Pensamos que essa aproximação pode ser proveitosa e é isto que pretendemos esclarecer a seguir.

Podemos afirmar que o que levou Isócrates a formular uma prática educacional foi a necessidade de pensar um novo tipo de formação (*paideia*) para os cidadãos, que fosse coerente com as nascentes necessidades surgidas na *polis* grega da época. Isto é, notamos em Isócrates, como igualmente em outros pensadores de sua geração, como Platão, e também da geração anterior (Sócrates, Protágoras e Górgias), a formulação de uma nova *paideia* que teria como base um original código de valores, distante das virtudes propagadas pela cultura arcaica através da poesia épica e da religião, e que poderia livrar Atenas de um futuro decadente. Há aqui a compreensão de que a educação é uma técnica coletiva onde ocorre o processo de iniciação da juventude nos valores e práticas que identificam o modo de ser e de pensar de cada civilização e cultura. Esse foi o motivo que levou Isócrates e Platão a competirem pelo papel de destaque na formação dos cidadãos e, por conta disso, nota-se uma primeira aproximação entre os dois

pensadores: ambos propuseram mudanças e reformas na educação grega, entendendo que assim poderiam produzir um porvir melhor para a sociedade ateniense. Mais ainda, esses dois pensadores entenderam que a filosofia, mesmo com ideias distintas do que ela seja, é um agente fundamental para que mudanças políticas e sociais possam ser realizadas. Acreditamos, então, que analisar esse período embrionário da filosofia, no qual ela foi pensada como um instrumento imprescindível para a formação política dos cidadãos, mesmo que sejam outros os valores propostos e o contexto cultural em questão, pode estimular a reflexão e desenvolver o entendimento acerca do papel dado ao pensamento filosófico na formação dos estudantes atualmente. Assim como hoje encontramos argumentos contrários à inserção da filosofia⁷ no currículo escolar obrigatório, pautados principalmente na sua inutilidade e em seu uso político, também no século IV a.C havia um certo descrédito com relação ao pensamento filosófico. Muitas vezes tratada de maneira cômica⁸, ressaltando-se na filosofia a sua inutilidade para solucionar problemas práticos. E o que tanto Platão quanto Isócrates fizeram foi exatamente destacar a importância e relevância da filosofia, do filósofo e da atividade do filosofar na educação. Além disso, acreditamos que as temáticas presentes nos textos isocráticos, assim como as compreensões da atividade filosófica existentes na cultura grega, podem servir de inspiração para a elaboração de práticas didático-pedagógicas de filosofia para o Ensino Médio, principalmente em discussões sobre linguagem, retórica, política e democracia.

Hoje percebemos um movimento, por parte dos teóricos do ensino da filosofia, que pretende revelar à sociedade a importância das habilidades e

⁷ Por exemplo, há alguns artigos do colunista político da revista *Veja* Reinaldo Azevedo onde ele aborda a questão, entre estes um intitulado: *O Brasil precisa de menos filósofos e sociólogos e de mais engenheiros que se expressem com clareza*. Há ainda o Projeto de Lei (PL nº 6.003/2013), de autoria do deputado federal Izalci Lucas Ferreira (PSDB-DF), que pretende eliminar a obrigatoriedade de que filosofia e sociologia sejam tratadas como disciplinas obrigatórias nos currículos escolares. E no atual contexto político-social altamente polarizado, encontramos quem acuse principalmente os professores das Ciências Humanas de proselitismo político, fazendo surgir pautas em diversas instâncias do poder executivo que pretendem normatizar as práticas e conteúdos escolares, do tipo *Escola Sem Partido* (PL nº 867/2015) e com conceitos como *assédio ideológico*, principalmente em discussões sobre gênero, religião e política.

⁸ No artigo “O Filósofo e o comediante”, Jacyntho Lins Brandão analisa a formação da atividade do filósofo e sua relação com a comédia. Sobre as anedotas da antiguidade, e suas repercussões na atualidade, que tinham o objetivo demonstrar a falta de utilidade prática do filósofo e da filosofia, ver MARCONDES, Danilo & FRANCO, Irley, *A filosofia – o que é? Para que Serve?*, páginas 27-29.

competências⁹ que as aulas de filosofia podem gerar em seus estudantes, objetivando formar um pensamento mais crítico e autônomo. Paralelo a isso, encontramos, também, a constante luta dos professores da disciplina, frente aos alunos e responsáveis, contra a imagem negativa da filosofia, às vezes tratada como uma disciplina inútil, repleta de divagações delirantes e distantes da realidade concreta. Notamos, então, que mesmo com o distanciamento temporal e as diferenças no contexto histórico e social, é produtivo fazer uma aproximação entre as atuais discussões sobre o ensino de filosofia e os embates entre as educações filosóficas existentes na cultura grega clássica.

Voltando à questão inicial da obrigatoriedade do ensino de filosofia. Foi colocada em questão a necessidade de rever os currículos nas faculdades de filosofia no Brasil, levando em consideração essa nova demanda de profissionais aptos a trabalhar os conteúdos filosóficos no Ensino Médio, sem com isso perder a profundidade e rigor inerentes a essa matéria. As universidades agora têm que estar preparadas para não apenas formar especialistas em determinados períodos ou pensadores da história da filosofia, que se dedicarão à carreira acadêmica no Ensino Superior. É preciso também gerar um espaço de investigação sobre como apresentar a filosofia no Ensino Médio e cumprir os objetivos propostos para essa disciplina. Para isso, é necessário tanto um conhecimento da estrutura educacional de nosso país, quanto do arcabouço teórico e legal que fundamentam essa estrutura, passando, também, pelos debates sobre a seleção dos conteúdos, as possíveis conexões interdisciplinares, atividades em sala, material didático, entre outras coisas. Antes da obrigatoriedade do ensino de filosofia, já existiam cursos de licenciatura em filosofia, assim como o seu ensino em algumas escolas. Contudo, com a obrigação se fez necessário repensar a estrutura dos cursos já

⁹ Segundo as *Orientações Curriculares para o Ensino Médio* (2006), as competências e as habilidades previstas para a filosofia podem ser divididas em três grupos. 1) Representação e comunicação: ler textos filosóficos de modo significativo; ler de modo filosófico textos de diferentes estruturas e registros; elaborar por escrito o que foi apropriado de modo reflexivo; debater, tomando uma posição, defendendo-a argumentativamente e mudando de posição em face de argumentos mais consistentes. 2) Investigação e compreensão: articular conhecimentos filosóficos e diferentes conteúdos e modos discursivos nas ciências naturais e humanas, nas artes e em outras produções culturais. 3) Contextualização sociocultural: contextualizar conhecimentos filosóficos, tanto no plano de sua origem específica quanto em outros planos: o pessoal-biográfico; o entorno sócio-político, histórico e cultural; o horizonte da sociedade científico-tecnológica.

existentes e abrir novos cursos para suprir a demanda de professores de filosofia, uma vez que os filósofos ganharam um importante espaço de atuação em nossa sociedade e, conseqüentemente, as reflexões filosóficas ganharam grande visibilidade. Para que esse espaço não seja desperdiçado e para revelarmos a importância da filosofia na formação dos estudantes, é preciso a elaboração de reflexões e debates para tornarmos as aulas de filosofia mais proveitosas, conseguindo promover, o máximo possível, “*o exercício da cidadania*”¹⁰ e “*o aprimoramento do educando como pessoa humana, incluindo a formação ética e o desenvolvimento da autonomia intelectual e do pensamento crítico;*”¹¹ como prevê a *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*.

As outras conseqüências citadas na primeira página desta introdução, articulam-se diretamente com esse primeiro ponto abordado. Uma das principais dificuldades encontradas pelos professores de filosofia está na organização do planejamento curricular e na seleção dos conteúdos que serão trabalhados em suas aulas a fim de estimular o pensamento crítico e autônomo.¹² Com a formação especializada dos estudantes de filosofia e diante dessas dificuldades, os professores encontraram um *porto seguro* nos conteúdos clássicos da filosofia, e muitas vezes as aulas dessa disciplina no Ensino Médio se tornam uma aula de história da filosofia, onde os alunos atuam como receptores passivos (ou depósitos) de conceitos e ideias já pensadas. Ao ser inserida nas escolas, a filosofia foi submetida também a um modelo educacional tradicionalmente tecnicista, padronizante e massificado, dividido em disciplinas que pouco dialogam, focado em avaliações e conteúdos sem conexão com a realidade. Com isso, na perspectiva do aluno, a filosofia seria mais uma disciplina obrigatória (*chata*) que ele deve decorar algumas coisas para conseguir a aprovação. Cabe aos filósofos questionarem isso, dentro de seus limites, e levarem os alunos também a fazerem esse questionamento, apresentando as aulas de filosofia como um espaço

¹⁰ LDB, artigo 36 inciso III.

¹¹ LDB, artigo 35 inciso III.

¹² A partir de debates nas faculdades de filosofia e com os professores da disciplina, foram elaborados, no âmbito nacional, os *Parâmetros Curriculares Nacionais* e no âmbito estadual, os *Currículos Mínimos*, que pretendem orientar os professores no planejamento dos conteúdos. Atualmente, está sendo desenvolvida, de maneira preliminar para análises de todos os agentes envolvidos na educação, a Base Nacional Curricular Comum, que pretende nortear os currículos de todas as disciplinas, da Educação Básica, para todo o Brasil.

para discussão, debate e trocas de conhecimento, ou citando a provocação do filósofo contemporâneo Jacques Rancière, um espaço de transmissão de ignorâncias:

“[...] a filosofia pode ser, na instituição, este lugar onde se reverta o fundamento da autoridade do saber, onde o sentimento justo da ignorância apareça como a verdadeira superioridade do mestre: o mestre não é aquele que sabe e transmite; ele é aquele que aprende e faz aprender, aquele que, para falar a linguagem dos tempos humanistas, faz seu estudo e determina cada um a fazer por sua conta. A filosofia pode ocupar este ponto de reversão porque ela é o lugar de uma verdadeira ignorância. Todos sabem que, desde o começo da filosofia, os filósofos não sabem nada, não por falta de estudos ou de experiências, mas por falta de identificação. Também o ensino da filosofia pode ser este lugar onde a transmissão dos conhecimentos se autoriza a passar a algo mais sério: a transmissão do sentimento de ignorância.”¹³.

É claro que é inconcebível qualquer ensino de filosofia que não passe pelas teorias filosóficas tradicionais, mas deve-se sempre contextualizá-las, fazendo com que os alunos percorram junto com os filósofos o trajeto seguido na elaboração de suas teorias e conceitos, tentando sempre sensibilizá-los na apresentação dos problemas filosóficos e na solução apresentada por cada pensador. E o mais importante, relacionar os problemas clássicos da filosofia com o mundo contemporâneo e fazer da filosofia um instrumento ou meio que possibilite ao aluno interpretar, de maneira crítica e autônoma, o mundo atual, tendo como base as teorias já pensadas. Ou seja, é preciso encontrar um meio termo entre a filosofia entendida como postura ou atitude e a história do pensamento filosófico, que de nenhuma forma pode ser eliminado das aulas de filosofia.

Por fim, quando os filósofos, obrigatoriamente, passaram a ter espaço nas escolas públicas e privadas, renasceu a necessidade de se responder à pergunta mais frequente nas aulas de filosofia: afinal, o que é a filosofia e para que ela serve? Mais uma vez foi necessária a discussão sobre o que entendemos por filosofia hoje¹⁴, em plena época tecnológica e cibernética, e qual é o papel do

¹³ In: DERRIDA et al, 1986, p. 119-120, apud GALLO, S. e GENIS, A., ‘Filosofia da educação, exercícios espirituais e arte de existência’, 2015, p. 109.

¹⁴ Vale citar o polêmico Projeto de Lei (PL 2533/2011) do deputado Giovani Cherini (PDT-RS) que pretende regulamentar a profissão de filósofo e suas competências. Entre outras justificativas para tal projeto, há a seguinte: “Assim, parece-nos evidente que o Estado pode e deve agir no sentido de regular o exercício da profissão de Filósofo no País, estipulando as condições

filósofo na sociedade contemporânea. Segundo o relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI, conhecido como Relatório Delors¹⁵, há quatro pilares fundamentais na educação em nosso milênio. São eles: aprender a conhecer (estimular a organização de pensamentos e conhecimentos), aprender a fazer (estimular a competência de enfrentar diversas situações e a trabalhar em equipe), aprender a ser (estimular o senso crítico, a capacidade de decisão, autonomia e responsabilidade social) e aprender a viver (estimular as capacidades de argumentação e escolha, lidar com risco e a incerteza). Não há apenas interesse nos processos cognitivos, mas sim também no desenvolvimento psicossocial, e a filosofia, com seus questionamentos e reflexões, tem muito a contribuir no estabelecimento e desenvolvimento desses pilares a fim de promover uma educação que vá além do treinamento e da instrução, possibilitando aos estudantes o desenvolvimento de aptidões para a tomada de decisões e para o pensamento crítico. Com tudo isso, surgiu a necessidade de colocar, ou até mesmo resgatar, o tema da educação filosófica como uma questão filosófica, isto é, como um tema que merece atenção ou investigação dos filósofos acadêmicos. O que muitas vezes não acontece pois se entende que a experiência filosófica no Ensino Médio é algo menor, menos filosófica. Acreditamos que um caminho possível para o desenvolvimento de práticas efetivas, sem um exagero iluminista ou positivista, no ensino de filosofia é o incremento de pesquisas acadêmicas que investiguem o lugar e atuação da filosofia na Educação Básica. Algo que está em curso nos últimos anos, pois atualmente encontramos diversos grupos ou núcleos de pesquisa, espalhados em vários departamentos pelo Brasil, que realizam atividades centradas no ensino de filosofia, tanto no nível da graduação como na pós-graduação, promovendo assim seminários, palestras, cursos, entre outros.

Para concluir, nos próximos capítulos centraremos nossa análise e investigação no pensamento de Isócrates e nas discussões suscitadas por esse

de habilitação e as exigências legais para o regular exercício da mesma, além de seu âmbito de competência. Tal medida é de suma importância, pois se de um lado retirará do mercado de trabalho as pessoas não habilitadas, de outro presta justo reconhecimento do Estado a esta milenar profissão; em benefício de toda a sociedade brasileira.”

¹⁵ *Educação: um tesouro a descobrir*. Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre educação para o século XXI. Jacques Delors. 1996.

autor. No primeiro capítulo, faremos algumas considerações acerca do pensamento e dos textos de Isócrates, a fim de revelar o papel deles na história do pensamento. Ainda no primeiro capítulo, apresentaremos o discurso *Contra os sofistas* que será o texto que orientará esta investigação sobre a filosofia isocrática. A divisão temática extraída desse discurso servirá de base tanto para a *excursão* no *corpus* isocrático como para a organização dos capítulos desta tese. Dividiremos o *Contra os sofistas* em duas partes, uma negativa ou crítica (§1-14 e §19-20) onde Isócrates revela os seus *adversários*, aqueles que também se dedicam a educar os jovens, mas que fracassam, seja por exagerar na divulgação das capacidades de sua técnica seja por ensinar algo que não é útil para alcançar a virtude e a felicidade. Nessa parte negativa, Isócrates nos oferece um panorama do cenário educacional na Atenas do século IV a.C, dos tipos de práticas existentes e suas falhas. Depois de criticar, Isócrates apresenta a sua filosofia, dando início a parte positiva ou propositiva do texto (§14-18 e §21-22) onde ele expõe os limites e objetivos de sua educação, na tentativa de melhorar a imagem dos novos educadores e exortar os jovens à filosofia. Analisaremos cada um desses dois momentos e deles extrairemos as temáticas discutidas nos próximos capítulos, a partir da seguinte divisão: iniciando pela crítica aos erísticos, realizaremos comentários sobre a presença da oposição entre os conceitos de *doxa* e *episteme* no pensamento isocrático, apresentando a sua *filodoxia* (Capítulo 2 – A *filodoxia* de Isócrates). Já a partir da crítica aos professores de discursos políticos e aos escritores de manuais retóricos, analisaremos a compreensão que Isócrates tem do que hoje chamamos de retórica e sua possibilidade técnica (Capítulo 3 – Retórica, técnica e escrita no pensamento de Isócrates). Por fim, percorrendo a parte positiva do *Contra os sofistas*, apresentaremos a composição da *imagem* da filosofia isocrática que podemos extrair da leitura dos seus discursos e cartas (Capítulo 4 – A educação filosófica em Isócrates).

2

Por que Isócrates?

“*Seja marginal, seja herói.*”¹⁶

A pergunta que serve de título para este capítulo foi alvo de inúmeras reflexões ao longo da pesquisa sobre esse pensador. Dito de outra forma: Isócrates realmente merece atenção dentro de uma investigação sobre a filosofia grega? Ou mais diretamente, Isócrates é um filósofo? E como o pensamento dele pode contribuir nesta *arqueologia* da identidade do filósofo e da filosofia na Grécia antiga? Estas são algumas das questões e temas que abordaremos neste capítulo.

Com o objetivo de analisar as interações entre a filosofia e a retórica, buscamos fontes para além dos diálogos platônicos a fim de perceber como outros autores desse período traçaram as identidades desses dois personagens. Ou seja, investigamos se é possível perceber – e como ela se dá – a distinção entre o filósofo e o sofista fora dos diálogos platônicos. Em Isócrates, encontramos uma possibilidade de diversificação dessa questão, principalmente por dois motivos: tradicionalmente, Isócrates foi classificado como sendo um representante do movimento sofístico, de uma geração posterior à dos grandes sofistas como Górgias, Protágoras e Hípias. Além disso, vários textos isocráticos foram preservados, sendo então uma rica fonte de acesso às discussões e problemáticas da época. Teríamos, então, em Isócrates um possível teórico e herdeiro do movimento sofístico, além de um defensor da educação retórica. O outro motivo é o tradicional *agon*¹⁷ entre Isócrates e Platão. É bastante relatada a rivalidade entre esses autores, entre suas escolas e perspectivas filosóficas, uma vez que os dois pensadores atenienses viveram em um mesmo período histórico e compartilharam

¹⁶ Obra (1968) de Hélio Oiticica que marcou o movimento artístico conhecido como *marginália* ou cultura marginal.

¹⁷ Em seu artigo ‘Philosophy, rhetoric, and cultural memory’, Ekaterina V. Haskins trata da rivalidade entre Platão e Isócrates ao longo da história da filosofia. Esta rivalidade foi tratada, entre outros, por Jaeger e Marrou.

as discussões, temas e conflitos em voga na época. Haveria, portanto, entre eles uma disputa pelo título de grande educador ateniense, sendo Platão e Isócrates rivais em relação à *paideia* grega.

Sobre o primeiro ponto, a classificação de um pensador como sofista é artificial e pode ter várias motivações. Pode ser feita para menosprezar o seu pensamento, aplicando o caráter pejorativo do termo. Ou pode acontecer para delimitar o campo de atuação desse pensador, como, por exemplo, orador ou professor de retórica. Ou mais, faz-se essa classificação vinculando um autor à determinada figura tradicionalmente identificada como sofista, nesse caso está em questão a filiação de um determinado pensador. E foi isto que aconteceu com Isócrates, apesar de em diversos momentos se identificar como filósofo e entender a sua ocupação como uma atividade filosófica, a tradição o classificou como sofista. E por que isso aconteceu? Talvez porque Isócrates, como problematizaremos ao longo da tese, apresenta a sua filosofia como uma atividade ou educação centrada na criação e análises de discursos, ressaltando a necessidade de entender a prática filosófica como um exercício deliberativo. Sendo a sua educação uma preparação para a vida pública, a como pensar, agir e deliberar bem, a fim de realizar ações virtuosas no âmbito particular e, principalmente, no âmbito público. Há nos textos de Isócrates uma preocupação com a *práxis* política e ética, e certo menosprezo em relação às questões metafísicas ou ontológicas. Como essas questões foram tradicionalmente definidas como sendo as verdadeiras e genuínas questões filosóficas, por influência do pensamento platônico-aristotélico, Isócrates e seus textos em diversos momentos foram vistos como possuindo pouco conteúdo filosófico, classificados como exercícios retóricos ou exibições de suas habilidades oratórias. Consequentemente, os seus textos passaram a ter pouca importância na análise do desenvolvimento da filosofia e sua atuação na cultura grega. E o fato de Isócrates ter denominado a sua atividade de filosofia não foi o suficiente para a tradição identificá-lo como filósofo, revelando, assim, que a classificação de Isócrates como sofista usou conceitos de *filosofia* e *sofística* exteriores ao seu próprio pensamento, uma vez que essa distinção não é feita pelo autor. Ressaltando, mais uma vez, a artificialidade dessas denominações.

Em muitos momentos, Isócrates foi identificado como sofista pelo fato de ter sido discípulo de Górgias e ter frequentado outros ambientes sofísticos. Contudo, as notícias que temos sobre isto vêm de uma tradição posterior ao contexto grego clássico, presente no período romano e mais de três séculos depois da existência dos autores em questão, o que torna a fonte pouco confiável.¹⁸ Além disso, temos indicações também que Isócrates foi fortemente influenciado por círculo socrático¹⁹. Revela-se assim a pouca segurança que temos para classificar Isócrates como um sofista a partir da vinculação ou filiação aos grandes sofistas da geração anterior.

Podemos discutir sobre as vantagens e desvantagens de classificar Isócrates como sofista ou filósofo, e isto depende obviamente dos sentidos que dermos a essas palavras. Classificá-lo como sofista, com uma conotação pejorativa, como no sentido platônico, parece-nos desvantajoso se quisermos com isso simplesmente dizer que a única preocupação de Isócrates era enriquecer a partir do ensino de estratégias de persuasão e controle do *logos*. Porém, pode ser vantajoso se dermos um valor mais positivo ao termo e com isso quisermos relacioná-lo ao movimento sofístico e suas reflexões filosóficas, pedagógicas, éticas e políticas. Por sua vez, classificá-lo como filósofo tem a vantagem de se colocar o pensamento isocrático entre os grandes pensadores gregos e dar uma boa repercussão aos seus textos, e a única desvantagem que conseguimos pensar ao classificar Isócrates como filósofo poderia ser o risco de com isso identificar o seu pensamento com a tradição metafísica da filosofia, da qual ele pretendia se afastar. Mas percebemos, obviamente, que a filosofia não se resume a isso, ainda mais nesse contexto grego onde a filosofia era entendida como um modo de vida, um cuidado da alma ou exercício espiritual.²⁰ Não nos parece muito produtivo

¹⁸ No apêndice 1 do seu livro *The rhetoric of identity in Isocrates – text, power, pedagogy*, Yun Lee Too trata da relação entre Isócrates e Górgias.

¹⁹ O professor Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio (FE- USP) em seu artigo ‘Isócrates, Retor Socrático’ trata dessa influência do socratismo na formulação da filosofia isocrática. Na nota 1 desse artigo, ele cita autores da antiguidade que indicaram essa influência.

²⁰ Como notaram Hadot e Foucault em suas investigações sobre a filosofia grega. Em Hadot: “A verdadeira filosofia é, então, na Antiguidade, exercício espiritual. As teorias filosóficas são, ou postas explicitamente ao serviço da prática espiritual, como é o caso do estoicismo e do epicurismo, ou então tomadas como objetos de exercícios espirituais, isto é, uma prática da vida contemplativa que não é ela mesma, ao final, outra coisa que um exercício espiritual. Não é, pois, possível compreender as teorias filosóficas da Antiguidade sem ter em conta esta perspectiva

continuar nesse tipo de questionamento e tentar definir qual seria a verdadeira classificação de Isócrates, filósofo ou sofista, talvez os seus textos e ideias estejam para além dessas denominações. O que nos interessa aqui é que ele produziu um pensamento e uma prática, denominada de filosofia por ele, que estava atrelada ao contexto intelectual da época e que teve bastante influência na história do pensamento ocidental. Percebemos, enfim, que poderíamos realizar *escavações* nos textos de Isócrates nesta *arqueologia* acerca da formação da identidade do filósofo e suas interações com a retórica.

A figura de Isócrates se fez importante nesta pesquisa também porque ele viveu, como já foi destacado, em um momento marcante da cidade de Atenas, frequentou e teve acesso, assim como Platão, aos importantes pensadores da geração anterior como Sócrates e Górgias, participando ativamente da vida da cidade, de seus momentos de crise e mudança. Há muita discussão, como já apontamos brevemente acima, sobre quem foi realmente o mestre de Isócrates e esses debates ocorrem principalmente porque Isócrates, em nenhuma de suas obras, trata do assunto, e porque também não sabemos muito bem como essa questão de filiação acontecia nessa época. O que importa é que, tendo sido ou não discípulo de Sócrates ou Górgias, Isócrates não só teve acesso aos pensamentos e práticas desses e outros autores, como também viveu a repercussão de tais pensamentos no ambiente intelectual ateniense. Dizendo de outra forma, o que interessa aqui é que tanto Isócrates quanto Platão compartilharam de um mesmo ambiente intelectual, social e político. E mais ainda, apesar de percebermos diferenças entre as teorias desses pensadores, é possível visualizar uma importante semelhança ou uma mesma motivação: a descrença frente ao modelo político ateniense da época e a necessidade de reformulações, que tem como base principal, uma mudança pedagógica ou educacional.

Apesar de ser pouco lembrado nas histórias da filosofia, quando lançamos um olhar para as histórias da educação e da retórica, Isócrates passa a ganhar

concreta que lhes dá sua verdadeira significação.” apud GALLO, S. e GENIS, A., ‘Filosofia da educação, exercícios espirituais e arte de existência’, 2015, p. 101.

bastante destaque, sendo conhecido, inclusive como o Fídias da retórica.²¹ As obras do autor foram bastante lidas durante toda a antiguidade e renascimento, sendo destacadas por grandes nomes como Cícero, por exemplo. Porém, durante a modernidade a presença do pensamento isocrático não foi muito marcante, principalmente porque nessa época os interesses de Isócrates foram vistos como sendo unicamente de ordem estilística e não como uma teoria filosófica ou pedagógica. Dizendo de outro modo, no pensamento isocrático encontraríamos mais *forma* do que *conteúdo*, sendo ele mais *retórico* do que *filósofo*. E isto se deve também à desvalorização da retórica ao longo da história do pensamento, principalmente na modernidade. Como recentemente houve um movimento de se repensar a retórica e suas funções na sociedade²², estando a linguagem e a argumentação no centro temático da filosofia contemporânea, conseqüentemente houve um aumento do interesse por Isócrates. Isso pode ser percebido no número de livros, artigos e pesquisas sobre ele hoje em dia, com o objetivo de não só recuperar²³ a imagem desse pensador e o valor de seu pensamento para a história da filosofia e da pedagogia, como, também, usá-lo como referência para estimular reflexões acerca das atuais discussões sobre a educação e os valores que a sociedade quer transmitir a partir dela.

Um fato que ainda pode ser destacado para ressaltar a boa repercussão do pensamento isocrático na história do pensamento é a preservação de diversos textos desse pensador, demonstrando o grande interesse que teve em vários momentos. Basicamente podemos dividir²⁴ o *corpus* isocrático em dois grupos: são vinte e um discursos e nove cartas. Principalmente com relação aos discursos, há vários modos de agrupá-los, seja cronologicamente ou tematicamente. Pelas informações que temos, Isócrates teria, em um primeiro momento, se dedicado à elaboração de discursos ou defesas para serem proferidos por outras pessoas, ou

²¹ Jaeger, p.1073.

²² Podemos citar as reflexões de Nietzsche em seus cursos sobre retórica, Roland Barthes, Foucault, Perelman e Ricouer.

²³ Podemos citar, por exemplo, o artigo 'Is our history of educational philosophy mostly wrong? The case of Isocrates', onde James R. Muir trata do que ele entende como engano dos pensadores e filósofos da educação (historiadores e classicistas) em relação à influência do pensamento educacional de Isócrates na história da educação.

²⁴ Entre as páginas 13 e 18 de seu livro, Yun Lee Too apresenta diferentes organizações que *corpus* isocrático recebeu ao longo da história.

seja, num primeiro momento Isócrates teria sido um *logógrafo*. Depois, Isócrates deu início a sua carreira de educador, abrindo a sua escola em 390 a.C e elaborando discursos que serviram de modelo para os seus discípulos, não só formalmente, mas sim também pelo caráter deliberativo e o viés político de seus textos. Sabe-se, a partir dos dados biográficos fornecidos pelo próprio pensador, que Isócrates não teve nenhum cargo público de general ou político, como tiveram alguns dos chamados sofistas. Tradicionalmente se diz que o motivo disso seria uma *voz fraca (mikrophonia)* ou timidez perante o público, citada pelo próprio em alguns textos para justificar a sua ausência nos serviços públicos, porém, acreditamos que isso se deve a já aludida descrença que Isócrates sentia em relação ao modelo político vigente.²⁵ Essa postura de Isócrates lembra também a postura socrática com relação às questões políticas de sua época e, mais uma vez, seria possível perceber a influência da postura socrática em Isócrates.

Entre os textos mais conhecidos está o *Contra os sofistas*, que é datado entre os primeiros discursos isocráticos, logo após a abertura de sua escola, onde ele critica a postura de alguns educadores e lança as bases de seu pensamento pedagógico. Já o *Antídosis ou Troca de riquezas* é uma das últimas obras de Isócrates, escrito em uma idade já avançada e funcionando como uma prestação de contas do pensador à sociedade ateniense com relação aos anos dedicados ao magistério e à formação dos jovens. O discurso é considerado²⁶ uma das primeiras autobiografias (filosófica) da literatura ocidental e nele Isócrates transcreve partes de seus principais textos, explicando o contexto e as motivações para sua elaboração. Esse último discurso tem como ponto de partida uma acusação fictícia de que a educação isocrática corromperia a juventude, tal qual o processo de Sócrates, mas o processo real foi motivado pela reivindicação de um cidadão de que Isócrates, e não ele, deveria ficar responsável pelo pagamento do imposto para despesas na manutenção de barcos de guerra, uma vez que o educador tinha uma renda maior. Concretamente, Isócrates no *Antídosis* queria esclarecer que sua

²⁵ Como diz Yun Lee Too: "*Ele (Isócrates) constrói sua identidade contra o destacado contexto da agressividade verbal e política dos 'novos políticos' do século V a.C.*" ("*He constructs his identity against the alleged background of the verbal and political aggressiveness of the 'new politicians' of the fifth century.*" p.112) Também é possível perceber nos textos isocráticos uma *agorafobia* comum na época.

²⁶ Jaeger, *Paideia*, p.1179.

riqueza foi conquistada de modo íntegro e honesto, devido a sua dedicação à filosofia, percebendo por trás desse processo uma crítica velada à sua educação. Há ainda textos que expressam a perspectiva isocrática sobre as questões políticas da época, dois endereçados aos atenienses, o *Sobre a Paz* e o *Panatenaico*, e o *Panegírico* onde Isócrates escreve para todos os gregos. Temos ainda os textos que podem ser classificados como elogios ou encômios e que tratam de figuras míticas, *Busiris* e *Elogio de Helena*, e os textos conhecidos como Cipriotas, dirigidos aos governantes do Chipre, são eles: *A Nícocles*, *Nícocles* e *Evágoras*, onde são expostas tanto reflexões sobre as organizações políticas quanto conselhos aos governantes, semelhante ao estilo do *Príncipe* de Maquiavel. Há também as nove cartas que parecem endereçadas a importantes figuras políticas (reis, príncipes, legisladores e chefes militares) da época, onde num geral encontramos aconselhamentos políticos, elogios à educação filosófica e análises da situação política grega. Por exemplo, temos a carta I dirigida a Dionísio, o ancião, tirano de Siracusa, as cartas II e III, por sua vez, foram endereçadas a Felipe, rei da Macedônia e a carta V foi escrita para o ainda jovem Alexandre, o grande.²⁷

Analisando, ainda, os textos de Isócrates, vemo-nos inseridos tanto na tradição de elaboração dos discursos retóricos quanto na tradição epistolar, dois gêneros discursivos ainda em formação naquele contexto. Apesar de não estarem presentes entre os tradicionais gêneros do pensamento filosófico, os discursos ou orações retóricas foram importantes no pensamento grego, não só no campo jurídico, mas também na política e em outros ambientes sociais. Gênero posteriormente solidificado por conta dos grandes oradores áticos, entre eles

²⁷ Personagens que também tinham envolvimento com Platão e Aristóteles. Especificamente em relação à carta ao jovem Alexandre, provavelmente, como indica Larue Van Hook (ISOCRATES, V. III, Loeb, 1945) na introdução a essa carta, a motivação de Isócrates para escrever essa carta teria sido a escolha de Aristóteles como tutor dessa importante figura política, apresentando nela tanto uma crítica à erística quanto um elogio de sua própria educação. Na introdução do *Protréptico* de Aristóteles, Carlos Rodríguez (Madrid: Abada Editores, 2006), cita que essa obra aristotélica foi dirigida à corte do Chipre, que por sua vez, tinha grande envolvimento com Isócrates, criando assim um diálogo entre as obras de Aristóteles e Isócrates. A partir disso, poderíamos afirmar que esse campo *agonístico* da educação filosófica é visível também na produção epistolar da época, onde as cartas se tornaram uma forma literária de divulgação e expansão das ideias dos educadores. Sobre o gênero epistolar na cultura grega e seu envolvimento com a filosofia, indicamos a leitura da introdução de Claudia Mársico (Buenos Aires: Miluno, 2012) às cartas de Sócrates e dos socráticos.

Demóstenes e Licurgo. O *modus operandi* dos discursos retóricos teve muita repercussão na cultura grega, por conta principalmente dos chamados sofistas, e acabou influenciando outros gêneros literários como a comédia e tragédia, sendo também uma referência para os diálogos platônicos.²⁸ Do outro lado, temos as epístolas que, por sua vez, são tradicionalmente tidas como um gênero da escrita filosófica, aparecendo bastante ao longo da história da filosofia²⁹.

Voltando um pouco na discussão sobre a classificação de Isócrates como sofista, o fato de seu *corpus* ser formado por discursos e cartas pode ter sido também um fator que contribuiu para não reconhecê-lo como filósofo. O que seria um equívoco, uma vez que nesse contexto, com a filosofia ainda formando suas identidades, não há um gênero exclusivo – como hoje ainda não há – para o pensamento filosófico. Muito se discute sobre as características literárias dos diálogos platônicos, que são uma miscelânea de diversos gêneros (tragédia, comédia, épica), e sua formação como gênero propício à reflexão filosófica, ou seja, podemos afirmar que a construção identitária da filosofia platônica está diretamente associada ao gênero literário escolhido para expor suas ideias. Como veremos, em Isócrates teremos uma outra *imagem* da filosofia e, conseqüentemente, uma outra expressão literária será utilizada, mais coerente com a natureza da atividade filosófica pensada por esse autor. Acreditamos, então, que não haja na filosofia uma aleatoriedade em relação à forma e ao conteúdo, entre a essência de uma ideia filosófica e a sua expressão literária, há sim uma vinculação direta ou uma preocupação retórica na apresentação dos conteúdos filosóficos. Os diferentes cursos da construção das *imagens* da filosofia passam necessariamente por uma definição da identidade do texto filosófico. Cada filósofo tem uma *imagem* específica do que é a filosofia, produzindo uma escrita filosófica também distinta, exigindo do leitor diferentes ferramentas hermenêuticas para se aproximar do texto e analisar as ideias. Ler um diálogo de Platão e um discurso de

²⁸ Como no *Menéxeno*, onde se dialoga sobre as orações fúnebres, além do *Fedro* e do *Banquete*, só para citar alguns exemplos.

²⁹ As cartas são fontes importantes para a história da filosofia e também uma forma de expressão de ideias filosóficas, normalmente associada a uma escrita mais pessoalizada ou biográfica, de tom mais informal, é onde as dúvidas são esclarecidas e debates realizados. Na antiguidade, podemos citar as cartas de Platão e dos socráticos menores, passando também por Agostinho e, na modernidade, Descartes.

Isócrates exigem cuidados específicos, pois em seus textos são projetadas *imagens* distintas do pensar e do agir filosófico.³⁰

Já sobre o possível ambiente de confronto³¹ entre os ensinamentos de Platão e de Isócrates, esse *agon* filosófico (educacional) nos levou a refletir sobre as relações, *agonísticas* talvez, entre a retórica e a filosofia. Encontramos em várias fontes relatos do antagonismo entre Platão e Isócrates, apesar de encontrarmos poucas passagens nos textos desses pensadores onde esse tema seja tratado. Em Platão, há no *Fedro* uma rápida menção ao nome de Isócrates e no final do *Eutidemo* surge um personagem misterioso que muitas vezes foi identificado como sendo Isócrates. As passagens são as seguintes:

“Sobre estes também eu ia agora mesmo falar. Pois estes são, Críton, aqueles que Pródico chamava de fronteira entre um filósofo e um político, mas que creem ser os mais sábios de todos os homens e, além de ser, <creem> que também são assim considerados junto à maioria. De modo que, a fazer-lhe obstáculos para gozar de boa reputação junto a todos, não há outros senão os homens que se ocupam de filosofia.”³²

“...em virtude dos seus dotes naturais, será capaz de vir a fazer melhor do que discursos à maneira de Lísias. Por outro lado, o seu caráter é muito mais nobre. Por isso, não será de admirar que Isócrates, à medida que se tornar maduro, venha a distingui-se na arte da eloquência em que agora se exercita, de tal maneira que todos os que se dedicam à retórica pareçam aprendizes ao pé dele. Mas pode acontecer que não se sinta satisfeito com isso e venha dedicar-se, por inspiração divina, assuntos mais elevados, pois o seu espírito é notavelmente propenso à filosofia! Em nome dos deuses que regem este lugar, será esta mensagem que transmitirei ao bem amado Isócrates, assim como tu dirás a Lísias o que há pouco te expus!”³³

No primeiro fragmento, Platão apresenta uma personagem que, após assistir aos debates entre Sócrates e os irmãos erísticos, faz uma crítica à postura deles e da *imagem* de filosofia promovida nesses debates erísticos, preocupados apenas

³⁰ Sobre análise da literatura filosófica, ver o livro *Elementos para a leitura dos textos filosóficos* de Frédéric Cossutta e *Lembrar, escrever, esquecer* de Jeanne Marie Gagnebin, especialmente o último capítulo ‘As formas literárias da filosofia’.

³¹ Algumas datas da história grega podem ser úteis para melhor compreender essa relação entre os atenienses Platão (427-347) e Isócrates (436-338): ambos pensadores são de uma geração posterior ao governo de Péricles (que governou Atenas entre os anos de 449 e 429), viveram o governo dos Trinta Tiranos (404) e a restauração de democracia em Atenas, que condenou Sócrates no ano de 399. As suas escolas foram fundadas em períodos próximos, sendo verossímil o testemunho que Platão teria idealizado sua Academia (fundada em 387) como uma resposta à fundação da escola isocrática, que segundo a tradição, teria sido aberta entre os anos de 392 e 390.

³² *Eutidemo*, 305d.

³³ *Fedro*, 279 a-b

com as armadilhas discursivas, não produzindo nada de útil e prático. Esse personagem mesmo anônimo é comumente identificado como sendo Isócrates, pois, como veremos, é desse mesmo modo que ele encaminhará a crítica à erística em seus discursos, identificada, tradicionalmente, como uma técnica promovida por alguns educadores de influência socrática, como Antístenes, por exemplo. Na passagem citada, Platão apresenta a resposta de Sócrates, afirmando o caráter fronteiro e enigmático desse personagem, ficando entre o território da filosofia e do político, numa posição de marginalidade e não pertencimento, não sendo propriamente nem filósofo e nem político, mas pretendendo ser considerado como tal. E foi desse modo que muitas vezes Isócrates foi analisado, um autor de difícil classificação, *estranho*, um intermediário entre o filósofo e o orador (político). Para Platão, essa é uma estratégia desse personagem, que manipula sua identidade de acordo com as situações, buscando fama ou reconhecimento público a qualquer custo, sempre. O *Eutidemo* trata diretamente do ambiente *agonístico* da educação filosófica e a reputação dessa frente aos cidadãos comuns, motes frequentes nos textos isocráticos e que revelam o ambiente de competição ao título de *sábio* e verdadeiro (autêntico) educador da cidade de Atenas.

Já na segunda passagem, encontramos Sócrates, ao final do diálogo com Fedro acerca dos discursos de Lísias que proporcionaram reflexões sobre a retórica, transmitindo um recado ao então jovem e promissor Isócrates, de acordo com a data dramática do diálogo. Nesse aparente elogio irônico ao caráter nobre de Isócrates, Platão pretendia revelar que a retórica é inferior em relação às investigações filosóficas, afirmando que Isócrates, ao amadurecer, abandonará as preocupações com a eloquência e tratará de assuntos mais sérios ou filosóficos. Aqui se acentua a *topografia* dessa batalha *territorial* da filosofia e sua *fronteira* com a retórica. Isócrates faz algo parecido³⁴ com isso quando diz que as investigações erísticas, pensando provavelmente em Platão e em outros socráticos, são produtivas na juventude, servindo como preparação para uma filosofia prática ou deliberativa. Mas que se dedicar a essas questões ao longo de toda a vida é algo inútil e pouco digno. Há, no trecho acima, uma menção também ao dote

³⁴ *Antídosis*, §266-270.

natural (*physis*) de Isócrates, que é um conceito importante, como veremos mais à frente, na pedagogia desse autor, unido a outros conceitos como educação (*paideia*) e prática (*empeiria*).³⁵ Esses seriam alguns indícios que mostram o quanto Platão queria polemizar com Isócrates, com suas ideias e com a *imagem* de filosofia construída por esse autor. Por fim, percebemos que ambos os textos de Platão revelam o seu esforço de demarcar o território da filosofia, suas fronteiras e seus habitantes, sendo Isócrates um estrangeiro, um *outro*, que por vezes tenta se passar por filósofo.

Essa possível rivalidade entre Isócrates e Platão nos estimulou a investigar os textos isocráticos para melhor entendermos tal contexto, compreendendo que ao nos aproximarmos dos textos isocráticos poderíamos reconstituir esse ambiente e perceber como a filosofia e a educação retórica se relacionavam, apesar da muita desvalorização dada ao pensamento de Isócrates quando comparado ao pensamento de Platão. Podemos perceber isso, por exemplo, na seguinte passagem de um clássico livro sobre educação na antiguidade:

“Tratar de Isócrates depois de se haver tratado de Platão implica, necessariamente, em deixá-lo em má situação e em sacrificá-lo, até certo ponto, a seu brilhante rival. Qualquer que seja ponto de vista em que nos situemos: poder de sedução, fulgor da personalidade, riqueza do temperamento, profundidade de pensamento, e, mesmo, senso artístico, Isócrates não poderia ser lançado ao mesmo plano de Platão; sua obra parece chã e monótona, sua influência superficial e perniciosa.”³⁶

Compreendemos a perspectiva de Marrou, o que ele falou com relação a Isócrates poderia ser ampliado para qualquer autor da antiguidade. Platão, sem dúvida, é o grande escritor e pensador da antiguidade e qualquer um se tornaria mera nota de rodapé dentro dos textos platônicos, parafraseando a célebre sentença de Alfred Whitehead. Analisando as obras de Isócrates, não faremos qualquer juízo de valor com relação ao seu pensamento, a partir dele mesmo ou comparando com outros pensadores. Entendemos que o mais importante é que as obras desse autor nos dão acesso à etapa originária de formação do pensamento filosófico. Sendo assim, desconsiderar suas obras nesta investigação sobre a identidade da filosofia seria um grande equívoco. Não queremos com isso exaltar

³⁵ No artigo ‘Isocrates reaction to the Phaedrus’ (in: *Mnemosyne* 6, 1953: 39-45), G.J. De Vries aborda essa relação entre os textos de Platão e Isócrates.

³⁶ Henri I. Marrou, *História da Educação na Antiguidade*.

a genialidade de Isócrates e sua grandeza em relação a outros pensadores, defendemos sim que os textos desse autor são fundamentais, sendo uma leitura obrigatória, para a análise da formação identitária da filosofia na cultura grega.

Ainda sobre o *agon* entre Isócrates e Platão, há comentadores que tentam, inclusive, criar uma sequência entre os textos de ambos os pensadores a fim de perceber um diálogo textual entre eles, num jogo de réplicas e trélicas. É o caso, por exemplo, de Juan Signes que em sua introdução aos discursos de Isócrates, afirma o seguinte:

"No entanto, uma comparação entre as obras dos dois autores nos permite reconstruir o debate entre ambos. Provou-se que em certos diálogos platônicos encontramos réplicas de argumentos desenvolvidos por Isócrates em suas obras. Assim, o *Timeu* de Platão responde ao *Busiris* isocrático, o *Menexêno* ao *Panegírico* ou o *Teeteto* aos discursos cipriotas, para não mencionar apenas alguns casos."³⁷

Apesar de ser interessante e estimulante essa tentativa de vinculação ou de comunicação entre os textos de Isócrates e Platão é problemática, artificial em alguns casos, e de difícil realização, principalmente por questões cronológicas e pelo fato de raras vezes os seus nomes e ideias serem citados de modo explícito. Contudo, por participarem de um mesmo contexto social, político e histórico, muitos dos temas tratados por esses pensadores eram os temas da época, que demandavam reflexões. Assim, eles compartilhavam essas temáticas³⁸ e, por apresentarem perspectivas distintas, talvez possamos pensar nessa lógica de réplicas, sendo até mesmo um recurso produtivo na interpretação desses pensadores. Ainda mais se pensarmos no caráter *agonístico* ou polemista da cultura grega, amantes dos embates, presentes em vários ambientes (artístico, político, esportivo, jurídico) e que marcou o desenvolvimento da filosofia, destacando uma das suas principais características: a divergência argumentativa, o conflito de ideias e o exercício de se pensar sobre um mesmo tópico a partir de

³⁷ "Pese a todo, una comparación de las obras de los dos autores permite reconstruir el debate entre ambos. Se ha podido comprobar así cómo en determinados diálogos platónicos se da réplica a argumentos avanzados por Isócrates en sus obras. Así el *Timeo* platónico responde al *Busiris* isocrático, el *Menéxeno* al *Panegírico* o el *Teeteto* a los discursos chipriotas, por no citar más que algunos casos." (Biblioteca Básica Gredos, introdução p. XXVI)

³⁸ Questões como: a virtude poder ser ensinada, a retórica é ou não uma técnica, a relação entre *doxa* e *episteme*, se a democracia é a melhor forma de organização política, entre outros tópicos.

diferentes perspectivas. Algo importante hoje em dia, basta perceber que muitas das habilidades e competências previstas especificamente para a filosofia, no Ensino Médio, estão relacionadas ao saber lidar com a diferença, a alteridade e a oposição de ideias, tão importantes para o exercício da cidadania nas sociedades democráticas.³⁹ Contudo, optamos por não reconstituir esse *agon* entre Isócrates e Platão a partir de uma oposição direta de seus textos, preferimos centrar nossas análises nos textos de Isócrates para termos acesso a esse conflituoso ambiente educativo e filosófico. Aceitamos que tenha ocorrido um conflito entre Platão e Isócrates, e entre outros pensadores da época, porém acreditamos não ser correto afirmar que esse *agon* represente um embate maior entre filosofia e retórica. Vemos sim dois movimentos distintos, por vezes opostos, de construção da identidade da filosofia. Entendemos que entre Platão e Isócrates haja, principalmente, um conflito sobre a natureza da filosofia e sua educação.

Contra os sofistas: o manifesto de Isócrates pela filosofia

Nesta investigação sobre o pensamento isocrático, optamos por utilizar o discurso *Contra os sofistas* como fio condutor ou eixo norteador. Os capítulos que se seguem e as discussões que faremos terão o citado texto como guia e será a partir dos temas apresentados nele que iremos nos debruçar em outros textos e autores. Procurando, em alguns momentos, conexões *agonísticas* com trechos de diálogos platônicos, assim como de outros autores pertencentes ao mesmo contexto cultural de Isócrates. Optamos por assim fazê-lo porque é nesse discurso que Isócrates apresenta as particularidades da sua educação filosófica, lançando as bases e os fundamentos de sua filosofia que serão desenvolvidos ou revisados ao longo dos outros textos. Com isso, não pretendemos dar uma uniformidade ou unicidade a todos os textos de Isócrates e afirmar que há um mesmo modo de pensar em todo o seu *corpus*. Tema bastante controverso, não só em Isócrates como também em Platão e em outros importantes pensadores da história da

³⁹ Por isso, constantemente são indicadas atividades didáticas, como por exemplo *júri simulado* ou *roda de controvérsias*, para aulas de filosofia, pois essas estimulam a capacidade argumentativa dos alunos, exercitando a capacidade de ouvir e discordar, trabalhando com consensos e dissensos.

filosofia. Pelo contrário, apresentaremos uma perspectiva do pensamento isocrático que está mais próxima de uma filosofia da multiplicidade, diferença ou diversidade, do que uma perspectiva sistêmica ou unitarista. Por isso mesmo, optamos por trabalhar com o conceito de *imagem* para melhor expressá-lo, possibilitando assim uma reflexão a partir de diferentes perspectivas na construção identitária da filosofia. Como veremos, em Isócrates encontramos diferentes *imagens* para a filosofia, com algumas constâncias, mas sem a pretensão de formular uma perspectiva sistêmica.

Seguimos, aliás, uma indicação dada pelo próprio Isócrates na já citada defesa fictícia de sua filosofia, o *Antídosis*. Um dos métodos utilizados⁴⁰ por Isócrates nesse discurso para se defender da acusação de que sua filosofia corromperia a juventude, foi a análise de trechos de seus discursos passados, a fim de destacar a real intenção deles, vendo as conexões entre seus temas, com a ideia de que essa análise apresentaria a coerência de sua maneira de pensar e agir. Uma vez que esses discursos são as verdadeiras imagens do seu modo de ser e de sua educação. Além do *Contra os sofistas*, Isócrates cita e analisa passagens do *Panegírico*, *Sobre a paz* e *A Nicocles*. Esses últimos têm em comum o mote político, a deliberação sobre a paz e a guerra, ou, a exposição de ideias de como um político deve governar. Utilizaremos esse mesmo método apresentado por Isócrates e analisaremos fragmentos dos seus textos, destacando suas articulações e conexões, a fim de tentar apresentar a *imagem* ou *imagens* da filosofia por trás deles.

O *Contra os Sofistas* é uma das primeiras obras escritas pelo pensador, segundo afirma o próprio Isócrates no *Antídosis*⁴¹, e marca o início de sua carreira como educador. Por essa razão, podemos dizer que o texto exerce o papel de projeto político-pedagógico da sua escola, apesar ser breve e estar incompleto para alguns.⁴² Nele, Isócrates não só lança as bases de seu pensamento

⁴⁰ §54.

⁴¹ §195.

⁴² Na página 163 de seu livro sobre o pensamento de Isócrates, Yun Lee trata sobre a possível interrupção (ou incompletude) no *Contra os sofistas* e lista comentadores e interpretações sobre o assunto. Basicamente, há quem defenda que o texto teria como complemento um manual retórico – perdido – produzido pelo próprio pensador, e outros que defendem a existência de uma

pedagógico, delimitando a sua compreensão de filosofia, como também pretende destacar a diferença entre sua prática educacional e a realizada por outros representantes da *paideia* grega. Por isso, o *Contra os sofistas* é uma importante fonte para nossa pesquisa, uma vez que, ao fazer essa distinção entre várias práticas educacionais, Isócrates nos fornece algumas caracterizações dos diferentes tipos de sofistas ou educadores. E qual o valor que Isócrates dá a esse termo (sofista)? Como veremos, não parece que tenha aqui um sentido pejorativo, mesmo ele sendo alvo de críticas. O sofista não é tratado por Isócrates como o inimigo do filósofo (ou o seu simulacro), ou melhor, diferentemente do projeto platônico que pretendia demarcar a diferença entre o sofista e o filósofo, Isócrates parece não se preocupar com essa distinção, e a palavra sofista, ao longo do texto, está relacionada com a atividade de educar, às vezes se confundindo com a filosofia.

Esse texto se enquadra dentro do gênero exortativo ou protréptico⁴³, comum na época entre aqueles que se ocupavam da educação dos jovens, atuando como um manifesto contra determinados educadores e uma tentativa de se afastar da

doutrina não-escrita, transmitida exclusivamente de forma oral, projetada também para o pensamento platônico. Too, por sua vez, entende essa interrupção como um silêncio pensado, ou seja, como um recurso retórico. Tendemos a concordar com essa última interpretação, mas não entendemos ser crucial determinar se o texto está completo ou não, ainda mais que não temos acesso às fontes necessárias para ter certeza sobre isso. Acreditamos ser importante tentar extrair do material que temos algumas indicações sobre a compreensão de Isócrates acerca da educação filosófica, articulando com outros textos do pensador a fim de encontrar uma unidade, um pensamento de Isócrates.

⁴³ O outro exemplo que temos é o de Alcídamas (420-360 a.C.), igualmente classificado como sofista. Basicamente, o que ele faz nesse texto é algo que também encontramos no texto de Isócrates, uma crítica àqueles que se dedicam a escrever discursos escritos e resumem a retórica a um conjunto de técnicas que podem ser memorizadas e aplicadas por qualquer pessoa. Analisaremos algumas partes desse texto de Alcídamas no capítulo 3. O *Protréptico* de Aristóteles, assim como alguns diálogos de Platão, podem ser igualmente classificados como textos exortativos, onde pretende-se fazer um elogio a determinada prática educativa, revelando, mais uma vez, o ambiente *agonístico* da educação grega. Para mais informações sobre o gênero *protréptico*, ver livro *Exortations to philosophy – The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle* de James Henderson Collins (New York: Oxford University Press, 2015.). Na introdução, o autor afirma o seguinte: "*Defendo que os filósofos do século IV a.C utilizaram discurso protréptico para comercializar práticas filosóficas e para definir e legitimar uma nova instituição cultural: a escola de ensino superior (o primeiro na história ocidental) [...] Eles pretendiam introduzir e promover as suas novas escolas e definir a nova disciplina profissionalizada da "filosofia".* ("I argue that the fourth-century philosophers used protreptic discourse to market philosophical practices and to define and legitimize a new cultural institution: the school of higher learning (the first in Western history) [...] They aimed to introduce and promote their new schools and define the new professionalized discipline of 'philosophy'." p.1)

imagem negativa que esses personagens tinham nesse período. Mais do que isso, esse gênero literário tinha como principal objetivo a conversão, ou seja, influenciar o leitor a aceitar e seguir o modelo educativo proposto. A invasão desses personagens, em sua grande maioria estrangeiros, estava associada, segundo uma perspectiva conservadora, à decadência da antiga moral e um desvirtuamento da juventude ateniense e, como consequência, levando à ruína a cidade de Atenas. Em diversas de suas comédias, Aristófanes narra situações onde são destacados os perigos que esses ensinamentos divulgados pelos novos sábios podem gerar. Isso parecia ser senso comum, e todos os educadores desse período queriam se afastar desses grupos de professores, proliferando assim diversos textos de ataque contra os chamados sofistas.

Encontramos também em diversos diálogos platônicos cenas que nos apresentam o ambiente de confronto (*agon*) em relação à educação dos jovens, onde professores ou sábios querem revelar seus conhecimentos, divulgar sua técnica e angariar discípulos. Podemos citar o cenário apresentado por Platão no *Eutidemo*, *Protágoras* e *Górgias*, onde há em comum a situação de encontrarmos sofistas expondo suas habilidades perante jovens e Sócrates dialogando com eles a fim de revelar a fraqueza da sabedoria deles. A genialidade de Platão e sua habilidade literária revelam, com riqueza de detalhes, a admiração dos jovens frente a esses sábios e a postura crítica de Sócrates.

O primeiro parágrafo do *Contra os sofistas* ilustra bem o caráter agressivo desse texto de Isócrates e revela seu principal objetivo: afastar a sua escola e concepção de educação da imagem negativa já existente da educação sofística. Ou melhor, Isócrates pretendia, com esse e outros textos, criar uma imagem positiva do estudo sobre o *logos*, o que ele chama de filosofia. Parece que havia na época uma tendência a classificar como sofista todo e qualquer professor ou representante do novo ideal de educação que pretendia transformar os jovens em cidadãos virtuosos. E o que Platão e Isócrates fizeram em seus textos foi uma distinção entre as diversas posturas e perspectivas educacionais, a fim de revelar, aos cidadãos comuns, que há professores dignos de confiança e que não querem simplesmente enriquecer ou ter fama por suas habilidades, nem tampouco

transformar os jovens em cidadãos injustos. Por isso, acreditamos que os discursos de Isócrates e os diálogos platônicos (principalmente os da chamada fase socrática) tinham como público-alvo os cidadãos comuns e pretendiam criar uma imagem positiva do filósofo e revelar sua importância para a *polis*, desmascarando os péssimos educadores responsáveis pela construção dessa imagem negativa.

Por tudo que foi dito, assim como poderíamos classificar vários dos diálogos platônicos como manifestos pela filosofia⁴⁴, acreditamos que o *Contra os sofistas* de Isócrates também pode ser lido como um manifesto pela filosofia. É do seguinte modo que Isócrates abre seu manifesto:

“Se todos os que pretendem educar quisessem falar a verdade e não fizessem grandes promessas, as quais não conseguem cumprir, não seriam mal falados pelos homens comuns. Porém, agora, os que têm a grande audácia de fazer impensadas promessas, passam a impressão que os indolentes deliberam melhor do que aqueles que se dedicam à filosofia.”⁴⁵

No parágrafo citado acima, Isócrates nos apresenta o diagnóstico da situação da filosofia no contexto de seu pensamento e o que gerou essa situação, dando início à parte negativa ou crítica de seu texto. O diagnóstico é o seguinte: aqueles que pretendem educar estão sendo difamados pelos cidadãos comuns e o mais preocupante é que esses consideram que as melhores deliberações não são feitas pelos que se dedicam à filosofia, mas sim pelos que são indolentes. Já aqui se destaca algo que expomos anteriormente, a imagem negativa da educação desenvolvida pelos novos sábios, os filósofos e os sofistas.⁴⁶ Para Isócrates, isso se deve, principalmente, a uma falta de franqueza, poderíamos dizer falta de *parrhesia*, dos educadores ao venderem uma *moeda falsa*, quando prometem

⁴⁴ Como faz Charles Kahn, em relação ao *Górgias*, no seu livro *Plato and the Socratic Dialogue – The Philosophical Use of a Literary Form*.

⁴⁵ Como não encontramos nenhuma tradução publicada em português desse texto de Isócrates, apresentaremos uma tradução própria a partir do cotejamento das traduções em espanhol, inglês, português (dissertação de Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda, apresentada ao departamento de letras clássicas e vernáculas da USP em 2011) e italiano, assim como da análise do próprio grego. A íntegra da tradução encontra-se no Apêndice I desta tese. Todas as outras citações que faremos dos textos de Isócrates serão retiradas da edição, em inglês, da Loeb de suas obras completas.

⁴⁶ Em outros momentos do *corpus* isocráticos, encontramos esta imagem negativa da filosofia: *Nícoles*, §1; *Busiris*, §49; *Antídosis*, §170, §175-176, §195, §209, §243, §312; *Contra os sofistas*, §1.

ensinar algo que não conseguem cumprir. O que está em jogo aqui não é pouca coisa, mas sim a virtude e a felicidade, o que todos os homens almejam. O fato de os cidadãos comuns terem percebido que vários dos novos sábios não conseguiram realizar aquilo que prometeram, transformar qualquer jovem em um homem virtuoso e feliz, gerou um movimento de ojeriza a esses sábios.

Feito isso, Isócrates realiza um mapeamento das personagens que frequentavam os ambientes educacionais (os representantes da *paideia*) e que são os responsáveis por esse descrédito da filosofia, fornecendo assim um rico terreno para a *arqueologia* das identidades do filósofo e do sofista. E mais, a partir das críticas que serão apresentadas, conseguiremos identificar as características do pensamento isocrático para aos poucos reconstituirmos a *imagem* da filosofia em Isócrates. Podemos resumir em três os personagens apresentados por Isócrates, que nos dão, conseqüentemente, três facetas do sofista: 1) os erísticos ou aqueles que se dedicam às disputas verbais (*eridas*); 2) os professores de discursos políticos (*politikous logous*); e 3) os que escreveram as chamadas *Artes* ou manuais retóricos (*technas grapsai*).

Realizados estes comentários, podemos passar para a análise dos temas abordados por Isócrates no *Contra os sofistas* e desenvolvidos em outras obras do seu *corpus*.

“O impulso de saber, sem freios, é em si mesmo, em todos os tempos, tão bárbaro quanto o ódio ao saber, tanto que os gregos, por consideração à vida...refrearam seu impulso de saber, em si insaciável – porque aquilo que eles aprendiam queriam logo viver.”⁴⁷

O tema que abre o *Contra os sofistas* é a discussão sobre a erística e seus professores que, de maneira resumida, supervalorizavam as capacidades da técnica que pretendiam ensinar aos jovens. A partir da crítica à erística, apresentaremos o modo como aparece em Isócrates a discussão sobre a relação entre conhecimento e opinião, tema esse recorrente na literatura sobre a sofística e o pensamento platônico. É do seguinte modo que Isócrates começa o seu *ataque* aos erísticos:

“Quem não odiaria e desprezaria, primeiramente, os que se dedicam às disputas verbais, que apesar de pretenderem buscar a verdade, já no início de seu ensino começam a falar falsidades?”⁴⁸

Os erísticos são personagens conhecidos pelos leitores de Platão e representam o gosto dos atenienses pela competição, aqui no caso, disputas em debates, seja no âmbito privado, jurídico ou político. Os erísticos seriam os professores que ensinariam a como obter a vitória em um debate sob qualquer assunto, a partir de estudos sobre os tipos de argumentos, práticas para exercitar a rapidez de raciocínio e a habilidade de defender persuasivamente o mesmo tema sobre diferentes perspectivas. Como já foi dito, Isócrates não cita nomes, mas os possíveis alvos aqui seriam Antístenes⁴⁹, Euclides, a escola de Mégara, e,

⁴⁷ Nietzsche, *A filosofia na época trágica dos gregos*, §1.

⁴⁸ §1.

⁴⁹ Sobre a discussão acerca do pensamento de Antístenes, ver a tese de LEMOS, Carlos de Almeida intitulada ‘Antístenes de Atenas ou Sobre o Prazer da Linguagem’, apresentanda ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro em 2007 sob a orientação do Prof. Doutor Fernando José de Santoro Moreira.

anacronicamente⁵⁰, Platão, ao falar dessa busca pela verdade. O erístico é considerado um personagem sofisticado, surgido nesse *campo de batalha* de técnicas educacionais recém-criadas, pelo seu interesse sobre o *logos* (estudo sobre os nomes e suas relações com a verdade e a virtude) e a formulações de técnicas para elaboração de argumentos, assim como também pela prática educacional.⁵¹

Em Platão, encontramos no *Sofista* e no *Eutidemo* passagens onde são realizados comentários sobre esses personagens da *paideia* grega e suas posturas. No *Sofista*⁵², Platão usa o método das divisões para apresentar e classificar os diferentes tipos de erísticos, já no *Eutidemo* encontramos uma representação mais viva do modo como os erísticos realizavam as suas conversas, pois ele narra a cena da exibição das habilidades dos irmãos Eutidemo e Dionisodoro. Por sua vez, Sócrates, ao longo do diálogo, tenta mostrar as verdadeiras intenções dos sábios e a fraqueza de sua técnica. Nesse diálogo, ainda, Platão faz uso de várias expressões relacionadas às lutas para tratar da técnica erística, destacando assim o caráter competitivo dessa atividade. De um modo geral, podemos dizer que Platão pretende diferenciar a maneira como tanto os erísticos quanto os filósofos (dialéticos) encaram uma conversa: enquanto os erísticos entram em uma conversa como entrariam em uma batalha, vendo o interlocutor como inimigo e tentando de qualquer jeito criar uma armadilha para derrotá-lo, o filósofo-dialético, por sua vez, prezaria pela cooperação entre os interlocutores, para que ambos possam encontrar a verdade sobre o assunto debatido. O sofista-erístico busca a vitória acima de tudo, já o filósofo-dialético pretende alcançar, num

⁵⁰ Anacronicamente porque este texto, teoricamente, marcaria o início das atividades da escola isocrática que é anterior à formação da academia de Platão ou ao próprio desenvolvimento da filosofia platônica. Mas em textos tardios de Isócrates, podemos encontrar passagens (*Helena*, §3-5 e *Antídosis*, §268) de críticas semelhantes a esta e que podem ser relacionadas ao pensamento platônico. Ver E. Schiappa *The beginnings of rhetorical theory in classical greece*, p. 176.

⁵¹ O texto anônimo *Dissoi Logoi* que servia como modelo para exercícios retóricos, expõe bem o interesse pelas argumentações e práticas discursivas nesse período, pois nele vemos sendo exercitada a capacidade de criar diferentes argumentos sobre um mesmo tópico. Na página 67 de seu livro sobre Isócrates, Too trata do *Dissoi Logoi* e sua relação com Isócrates. Podemos citar, também, as antilogias e os exercícios de acusação e defesa, presentes, por exemplo, nas *Tetralogias* de Antifonte. Sobre a antilogia, podemos citar o artigo 'Eristic, antilogic, sophistic, dialectic: Plato's demarcation of Philosophy from sophistry' de Alexander Nehamas onde se reflete, entre outras coisas, sobre os métodos da dialética e da antilogia

⁵² *Sofista*, 251b-c e 253c.

regime de cooperação, a verdade, sendo para isso necessário haver uma clara definição sobre os termos (conceitos) que estão sendo investigados e uma lealdade dialógica. Contudo, encontramos em muitos diálogos platônicos, o personagem Sócrates bastante competitivo, criando armadilhas argumentativas, levando ao absurdo as teses dos interlocutores, ou seja, encontramos um Sócrates erístico.

Mas vamos voltar a Isócrates, qual é a crítica que ele faz aos erísticos? Isócrates, inicialmente, apresenta algumas contradições da educação erística, principalmente com relação ao *contrato* que eles fazem com os alunos. Porém, entendemos que o principal alvo da crítica é a inutilidade do conhecimento erístico para aquilo que Isócrates considera mais importante na sua educação filosófica: realização de boas deliberações ou bons aconselhamentos para a conquista da virtude, individual e coletiva, nas ações e nos discursos. O primeiro ponto que Isócrates expõe é o fato dos professores de disputas verbais entenderem que o conhecimento (*episteme*) que pretendem transmitir possibilitará a tão desejada conquista da virtude e da felicidade:

“Esses educadores são ainda mais audaciosos ao tentarem persuadir os jovens que ao frequentarem suas aulas, saberão agir da maneira devida, e que através deste conhecimento, se tornarão felizes.”⁵³

Ao destacar isso, Isócrates aborda uma discussão presente em seu tempo e que revela um novo estágio da cultura grega no qual surgem novas perspectivas sobre a educação, seu papel e limites, principalmente se perguntando se há um conhecimento que assegure a obtenção de uma vida feliz e havendo, como ele pode ser transmitido. Em outras palavras, como relacionar *episteme* à *eudaimonia* e à *arete*? E ainda, será que a *episteme* dos erísticos alcança essa finalidade? No processo de racionalização e laicização da cultura grega, diferentes conhecimentos foram apresentados como sendo a condição necessária para o alcance da vida feliz, e segundo nossa compreensão do pensamento isocrático, para ele não há nenhum tipo de conhecimento que possa produzir objetivamente a boa-vida, não há como reduzir as decisões práticas a um conjunto de conhecimento passível de transmissão. Porém, isso não faz com que Isócrates elimine todo e qualquer tipo de educação, pelo contrário, como veremos, a sua educação partirá dessa

⁵³ §3.

compreensão de que não podemos reduzir o campo da ação humana a um sistema rígido onde se estabeleceria um conjunto de práticas objetivas que assegurariam a realização de uma boa-vida. Isócrates pretendia, então, criticar determinadas práticas educativas que promoviam um saber ou conhecimento objetivo que serviria como paradigma para orientar nossas ações e práticas. Aqui, mais uma vez, poderíamos relacionar a crítica feita por Isócrates à erística ao pensamento platônico, uma vez que nesse encontramos, resumidamente, uma perspectiva intelectualista onde o conhecimento do Bem ou a ciência das Ideias seria a norma e motor da ação correta.⁵⁴ No *Contra os Sofistas*, assim com em outras obras isocráticas, é possível identificar a erística à dialética socrático-platônica, principalmente se associarmos às passagens de textos mais tardios de Isócrates, como *Antídosis*⁵⁵ e no *Panatenáico*⁵⁶, onde encontramos críticas que tratam da inutilidade prática ou política dessa técnica que se atém à análise argumentativa a fim de encontrar a verdade sobre as coisas. Ou ainda, a prática inútil de se buscar uma unidade ontológica para a multiplicidade de fenômenos da realidade.⁵⁷ Porém, nestes últimos discursos, Isócrates apresenta, ironicamente talvez, um valor positivo à educação erística ou dialética: ela pode ser útil como exercícios para a juventude ou como um estudo propedêutico para aquilo que é mais

⁵⁴ Pensando principalmente na *República*. Sobre essa questão, ver a discussão realizada P. Aubenque, no livro *A prudência em Aristóteles* (p.53), sobre a relação entre a teoria ética de Platão e a ética aristotélica.

⁵⁵ §268.

⁵⁶ §27.

⁵⁷ Sobre isso, Isócrates afirma o seguinte no *Antídosis*: "*Gostaria, por isso, aconselhar aos jovens para passar algum tempo com essas disciplinas, mas que não permitam que suas mentes sejam esvaziadas por essas sutilezas estéreis, nem de ficarem presos às especulações dos sofistas antigos, sustentando alguns deles que a soma de coisas é composta de elementos infinitos; Empédocles, que ela é composta de quatro, com o ódio e o amor atuando neles; Ion, que não são mais de três; Alcmaeon, de apenas dois; Parmênides e Melisso, de um; e Górgias, de nenhum. Pois acho que essas curiosidades de pensamento são semelhantes aos truques de malabaristas, que, apesar de não beneficiar ninguém, atraem ainda grandes multidões de mentes vazias. Sustento que os homens que querem fazer algo de bom no mundo devem banir totalmente de seus interesses todas as vãs especulações e todas as atividades que não têm qualquer influência sobre nossas vidas.*" ("I would, therefore, advise young men to spend some time on these disciplines, but not to allow their minds to be dried up by these barren subtleties, nor to be stranded on the speculations of the ancient sophists, who maintain, some of them, that the sum of things is made up of infinite elements; Empedocles that it is made up of four, with strife and love operating among them; Ion, of not more than three; Alcmaeon, of only two; Parmenides and Melissus, of one; and Gorgias, of none at all. For I think that such curiosities of thought are on a par with jugglers' tricks which, though they do not profit anyone, yet attract great crowds of the empty-minded, and I hold that men who want to do some good in the world must banish utterly from their interests all vain speculations and all activities which have no bearing on our lives." §268-69).

importante, a formação de opiniões que repercutem na *praxis* da *polis*. Essa educação teria, por isso, um prazo de validade, se tornado um desperdício de tempo e das habilidades naturais quando um adulto se dedica a tais ocupações.

Após dizer isso, Isócrates começa a apontar algumas contradições em relação à prática desse primeiro grupo de educadores. A primeira é a seguinte: eles dizem que podem, com seus ensinamentos, fazer com que os jovens alcancem o que há de mais valioso na vida, mas cobram um pequeno valor para isso. Eles prometem muito por pouco e, ironicamente, Isócrates diz que a única coisa que eles não prometem é a imortalidade. Vemos em muitos momentos Platão criticar e ironizar o fato dos sofistas cobrarem pelos ensinamentos passados por eles, realizando assim uma mercantilização da sabedoria⁵⁸, mas aqui encontramos Isócrates criticando alguns erísticos por cobrarem muito pouco por algo tão valioso, o que já gera uma desconfiança em relação a esses.⁵⁹ A outra contradição apontada por Isócrates em relação ao *contrato* que os erísticos fazem com seus discípulos, diz respeito à falta de confiança entre o mestre e o discípulo. Como alguém que pretende inculcar a virtude e justiça nos discípulos pode ter receio de que ao final do ensino os alunos não cumpram aquilo que haviam firmado no começo da educação? Ou ainda, como o mestre que ensina justiça ao aluno espera desse um ato injusto? Por que exigir do aluno um fiador? Fiador esse que não participou de sua educação e não tem nenhum compromisso com ela. Estas são as duas contradições que Isócrates expõe para explicar o ódio que os cidadãos comuns têm em relação a esses personagens. O que nos interessa aqui não são

⁵⁸ Sobre essa profissionalização da educação e o ato de cobrar para transmitir os conhecimentos necessários para uma vida na *polis*, há uma vinculação tradicional da sofística com Simônides, que seria o primeiro poeta a desvincular a poesia de uma inspiração religiosa ou mágica, pensando a atividade do poeta como uma técnica específica produzindo, entre outras coisas, exercícios de memorização e cobrando por suas poesias. Sobre isso, Detienne faz algumas reflexões citando referências sobre essa vinculação na p.61-62 do *Mestres da verdade na Grécia Arcaica*.

⁵⁹ Sabe-se que Isócrates cobrava por suas aulas e pela fortuna (como descrito no *Antídosis*) que ele conquistou com essa atividade, podemos supor que não era uma pequena quantia. Esse fato faz com que Isócrates seja o primeiro a defender a atividade de educador como uma profissão, como uma técnica, não mais dependente das figuras *divinas* dos sábios. Há também uma menção constante que relaciona Isócrates às artes liberais. Sobre essa questão, ainda, há uma passagem no *Antídosis* (§155-56) onde Isócrates critica Górgias por ter conquistado grande fortuna com suas aulas, mas como não vivia de maneira fixa em nenhuma *polis*, não pagou impostos para gastos públicos, não contribuindo assim para o desenvolvimento de nenhuma cidade-estado, diferentemente dele, Isócrates, que investiu sua riqueza em questões públicas.

essas críticas *contratuais* que Isócrates faz aos erísticos em relação ao modo (ou preço) como eles *vendem* os ensinamentos ou a relação que eles têm com os discípulos, mas sim a compreensão de educação que está por trás dessa prática.

O principal alvo da crítica de Isócrates em relação ao erísticos está expresso na seguinte passagem:

“Logo, quando os cidadãos comuns analisarem todos esses pontos e perceberem que aqueles que ensinam a sabedoria e transmitem a felicidade são carentes em muitas coisas e que cobram de seus discípulos uma pequena quantia em dinheiro, além de se preocuparem demais com as contradições nos discursos mas não as observando nas ações; e ainda, pretendem ter conhecimento sobre o futuro, mas não são capazes de dizer ou aconselhar nada sobre assuntos necessários e atuais, notando, por fim, que é mais consistente e correto o que usa suas opiniões do que aqueles que professam o conhecimento, eu penso, então, que com razão chamariam essas ocupações de conversas inúteis e insignificantes e não de cuidado da alma.”⁶⁰

Para Isócrates, então, os erísticos falham ao não conseguirem revelar a importância da sabedoria transmitida por eles para fazer com que os cidadãos não só deliberem como ajam de uma maneira melhor. Como veremos no capítulo 4, uma das bases do pensamento pedagógico de Isócrates é o conceito de *mimesis*⁶¹ no que diz respeito às ações, isto é, para ele em qualquer educação é imprescindível que haja um mestre ou professor que sirva de paradigma para seus alunos, não só no campo discursivo, na apreensão dos modelos de discursos, mas principalmente no campo moral e político, onde as atitudes dos professores serviriam de modelo para estimular a boa ação entre os discípulos. O mestre não é só aquele que tem a obrigação de transmitir a sabedoria (ou o conhecimento) necessária para alcançar uma vida virtuosa, justa e feliz, dele também se espera uma coerência no campo das ações, atitudes e valores para que a sua educação seja considerada boa. Isócrates estende essa necessidade do mestre ser alvo de uma *mimesis* discursiva e moral ao governante também, pois esse deve ter falas e ações exemplares que sirvam de modelo para os cidadãos, produzindo assim uma emulação às boas ações. É necessária então uma comunhão entre o que é dito (na educação, pensamos nos conhecimentos transmitidos) e o que é feito (ações e prática), e é exatamente isso que falta, segundo Isócrates, aos erísticos, uma vez

⁶⁰ §7-8.

⁶¹ Conceito de central importância para as reflexões epistemológicas e estéticas, mas que também tem sua presença nas reflexões pedagógicas e éticas.

que esses se preocupam em encontrar falhas e contradições nos discursos e na argumentação, mas não dão a devida atenção às ações ou feitos. A erística ensinaria técnicas que visam gerar a destreza na manipulação dos discursos a fim de alcançar a vitória nos *agones* verbais, mas não apresentam nenhuma utilidade no campo das decisões morais e políticas. Isócrates, portanto, exclui a erística dessa competição pelo título de verdadeira educação dos jovens atenienses e de transmissora da *paideia*.

Destacaremos, também, na passagem citada acima, a aparição de dois importantes conceitos presentes nas discussões epistemológicas, são eles os conceitos de *doxa*⁶² (opinião) e *episteme* (conhecimento). Será sobre a relação entre eles e sobre o modo como estão presentes nos textos de Isócrates que trataremos a seguir.

Segundo as reflexões platônicas realizadas principalmente na *República*⁶³, assim como também no *Teeteto* e no *Mênon*, há em termos epistemológicos uma superioridade do conhecimento em relação às opiniões, enquanto essas são instáveis, passageiras, incertas e facilmente manipuladas (por demagogos, poetas e sofistas) de acordo com a situação e a necessidade, os conhecimentos são estáveis e seguros, por serem produzidos após muitas reflexões e análises, buscando sempre a unidade dentro da multiplicidade. Utilizar a *doxa* como guia de nossas ações é um risco, pois ela pode variar entre a verdade e a falsidade, entre uma *doxa* verdadeira e falsa, algo que não acontece quando agimos a partir do conhecimento. Segundo a perspectiva platônica, os conceitos de *doxa* e *episteme* são antitéticos e possuem *especialistas* específicos, uma vez que poderíamos afirmar, em estilo *manualesco*, que Platão reserva as incertezas (sombras ou imagens turvas) da *doxa*, inférteis de conhecimento, aos sofistas e as

⁶² Resumidamente, entre os significados do substantivo *doxa* podemos destacar dois sentidos: em um contexto epistemológico, significando opinião, julgamento ou expectativa; e outro em contexto social, significando fama, popularidade e reputação. Ver LIDDEL and SCOOT, *Greek-English Lexicon*. Sobre o conceito de *doxa*, ver HUMMEL, Pascale (Ed.), *Études sur les formes e la construction de la croyance*. Paris: Philologicum, 2010, em especial o artigo ‘La *doxa* chez Isocrate’ de CHIRON, P.

⁶³ As imagens presentes na linha dividida e na alegoria da caverna são bons exemplos para ilustrar esta questão. A discussão sobre *doxa* e *episteme* já pode ser encontrada na filosofia pré-socrática, em Parmênides, por exemplo, uma vez que o exercício filosófico pretendia ser a atividade de distinção entre as opiniões instáveis e os conhecimentos estáveis.

certezas (a luz e clareza) aos filósofos. Tanto que no livro V da *República*, ele apresenta uma distinção entre os amigos da opinião e os amigos da sabedoria:

“ – Não diremos também que têm entusiasmo e gosto pelas coisas que são objeto de conhecimento, ao passo que aqueles só o têm pelas que são do domínio da opinião? Ou não nos lembramos que dissemos que esses apreciam e contemplam vozes e cores belas e coisas no gênero, mas não admitem que o belo em si seja uma realidade?

- Lembramo-nos.

- Logo, não os ofenderemos de alguma maneira chamando-lhes amigos da opinião (*philodoxous*) em vez de amigos da sabedoria (*philosophous*)? Acaso se irritarão fortemente conosco, se dissermos assim?

- Não, se acreditarem no que eu digo, porquanto não é lícito irritar-se contra a verdade.

- Por conseguinte, devemos chamar amigos da sabedoria e não amigos da opinião, aos que se dedicam ao Ser em si?

- Absolutamente. ”⁶⁴

Vemos em cena nessa passagem a demarcação do território da filosofia e a fundamentação de sua base ontológica: filósofo é aquele que se dedica a conhecer e alcançar o conhecimento do Ser em si. Nessa *topografia* filosófica de Platão, a opinião é colocada como estrangeira, imersa na multiplicidade instável do real, e os que habitam o território da *doxa*, não merecem o título de filósofo, mas sim de *filodoxo*. Percebemos, então, o empenho de Platão para a formação da identidade da filosofia, na construção técnica do sentido desse termo. Contudo, na *topografia* filosófica de Isócrates, encontramos um *território* distinto onde, por sua vez, o conceito de *doxa* tem uma atuação diferente. Talvez não apenas no pensamento dele, mas também em outros dos tradicionalmente classificados com sofistas, como alguns comentadores já observaram. Por conta disso, a partir da discussão sobre esses termos, concordamos com a seguinte perspectiva apresentada por G. Norlin:

"A distinção normalmente apresentada em Platão entre *doxa* e *episteme*, sendo uma opinião e a outra conhecimento, não é exatamente a que é feita por Isócrates. *Doxa* aqui não é uma opinião irresponsável, mas uma teoria em desenvolvimento com base na experiência prática - juízo ou discernimento para lidar com as

⁶⁴ *República*, 480a.

contingências incertas de qualquer situação humana que se apresenta. Nesse campo, ele afirma, não pode haver nenhuma ciência exata."⁶⁵

Assim, dentro de uma concepção de filosofia onde não há a necessidade da existência de um sustento ontológico para organização e compreensão da realidade, e, conseqüentemente, para podermos orientar nossas ações segundo paradigmas estabelecidos, a *doxa* tem uma fundamentação e práticas diferentes. Dito de outro modo, uma vez que há nessa *topografia* isocrática uma reconsideração dos territórios da *doxa* e da *episteme*, onde, inclusive, é vedada a possibilidade de existência dessa última em algumas questões, restaria apenas o domínio da *doxa* onde o principal agente é o *logos* e sua potência persuasiva. Surge, então, a necessidade de práticas que possam nos auxiliar a atuar nesse fluxo de opiniões, e para melhor fazer uso da potência persuasiva e *psicagógica* do *logos*, é necessário ter a habilidade de reconhecer o momento oportuno para saber o que dizer, ou deixar de dizer, segundo a demanda das situações. Com isso, antecipamos uma importante ligação entre os conceitos de *doxa*, *logos* e *kairos*⁶⁶ no pensamento isocrático, conforme destacado por Johnson:

"Em resumo, então, Isócrates não acreditava na possibilidade de um certo conhecimento moral, da *episteme*, mas apenas da *doxa*. Isso é alcançado através do *logos*. E uma das conclusões mais importantes para o *logos* alcançar é o julgamento dos *kairos* - o momento oportuno, as circunstâncias oportunas, os métodos oportunos para assegurar um modo de ação".⁶⁷

Já percebemos, com isso, uma *imagem* diferente em relação à identidade da filosofia em Isócrates. O centro da filosofia isocrática não é uma epistemologia ou uma ontologia, encontramos nele o que poderíamos chamar de uma filosofia mais *pragmática*, deliberativa ou empírica, ou seja, uma filosofia que pretende atuar no

⁶⁵ "The distinction usually drawn, in Plato for instance, between *doxa* and *episteme*, the one opinion, the other knowledge, is not exactly that made by Isocrates. *Doxa* is here, not irresponsible opinion, but a working theory based on practical experience – judgment or insight in dealing with the uncertain contingencies of any human situation which presents itself. In this realm, he holds, there can be no exact science." G. Norlin, *Isocrates* (Loeb ed., 1929), p. 290.

⁶⁶ Sobre a importância e sentido do conceito de *kairos* na retórica, ver SIPIORA, P. e BAUMLIN, J. (ed.), *Rhetoric and Kairos – Essays in history, theory and praxis*. New York: State University of New York, 2002.

⁶⁷ "In summary, then, Isocrates did not believe in the possibility of certain moral knowledge, of *episteme*, but only of *doxa*. This is reached by *logos*. And one of the most important conclusions for *logos* to reach is the judgment of the *kairos* – the opportune moment, the opportune circumstances, the opportune methods for advocating a course of action." JOHNSON, R. 'Isocrates Methods Of Teaching', p. 34.

campo das decisões humanas, individualmente e coletivamente. Como no campo das ações humanas somos lançados no mundo da contingência e da imprevisibilidade, não há, segundo Isócrates, nenhum conhecimento objetivo que nos assegure tomar sempre a melhor decisão frente às diferentes situações que somos levados a agir.

Há na literatura sobre a sofística e sobre o contexto do desenvolvimento da filosofia socrático-platônica, uma oposição tradicional que de maneira binária vê em tal ambiente da cultura grega dois campos opostos, onde surge a necessidade de uma escolha: de um lado, o movimento sofístico com a valorização do *logos*, não como um instrumento revelador da realidade através da transmissão da verdade, mas sim como o formador da *paideia* e agente social que nos orienta na contingência das situações cotidianas a partir das opiniões, associado à persuasão (*peitho*) e ao engano (*apate*); e por outro lado, temos o pensamento filosófico (platônico) onde o *logos* orienta a formação de um conhecimento que pretende dar unidade e desfazer a ambiguidade aparente da realidade, com isso o *logos* tem um compromisso com a realidade e o seu sustento ontológico. Um dos intérpretes a defender esse contexto de uma escolha binária foi Marcel Detienne.⁶⁸ Apesar de tentadora e elucidativa para a compreensão do contexto do pensamento grego, essa dualidade entre sofística e filosofia pode dar a impressão de termos já aí duas formas fixas e bem estabelecidas de compreender o homem e o mundo, porém, como já destacamos, nesse momento do pensamento grego encontramos a formação (em construção) da identidade da filosofia e sua interação com outras formas de conhecimento, por conta disso encontramos várias *imagens* (ou compreensões) da filosofia, sendo difícil encontrar uma uniformidade. Uniformidade essa difícil de ser encontrada no próprio pensamento platônico que a partir de sua escrita dialógica e da ausência do filósofo-autor possibilita diversas interpretações, que vão desde um Platão cético a um Platão dogmático. E ainda, dentro da concepção sofística encontramos uma diversidade de compreensões em relação, entre outras coisas, ao fundamento dos poderes do *logos* e suas

⁶⁸ No livro *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*, o capítulo VI é todo dedicado a esta escolha entre *aletheia* e *apáte*.

repercussões na vida humana. Sobre essa relação entre a sofística e a *doxa*, Detienne diz o seguinte:

“O fim da sofística, assim como o da retórica, é a persuasão (*peitho*), o engano (*apate*). No coração de um mundo fundamentalmente ambíguo, são técnicas mentais que permitem dominar os homens através da própria potência do ambíguo. Portanto, sofistas e retóricos são, plenamente, homens da *doxa*.”⁶⁹

O objetivo aqui é mais uma vez a demarcação de um território, os sofistas por apontarem um modo ambíguo e múltiplo, onde a *doxa* é o único agente possível, se afastam do *terreno* da filosofia, fazendo outra coisa que não é um pensamento filosófico, mas sim retórica. Preferimos apresentar a questão de outra forma: há em tal contexto, diversos movimentos de caracterização do que é filosofia, cada uma produzindo uma *imagem* ou *territórios* distintos, onde a *topografia* dos conceitos também é distinta. Cada autor se posicionará de uma maneira distinta, para além de uma estrutura binária entre filosofia e retórica, filósofo e sofista. E isso é bem nítido nos textos de Isócrates, como veremos.

As seguintes perguntas serão centrais no desenvolvimento deste capítulo: será possível falar em *filodoxia* em Isócrates? E podemos considerar essa suposta *filodoxia* como uma perspectiva filosófica? Acreditamos que sim, pois dentro da *imagem* que Isócrates projeta para atividade filosófica, se faz necessário um estudo, análise e experimentação das opiniões, pois são essas que orientarão nossas ações e não uma ciência das virtudes. Diferentemente de como aparece em Platão, como vimos, a *filodoxia* teria em Isócrates um sentido positivo, pois apresenta uma forma pensada de agir desenvolvida a partir de determinadas práticas educativas, coerentes com uma perspectiva ética que defende a ausência de valores objetivos na moral e na política.

Abordaremos, brevemente, a interpretação dada por Mario Untersteiner⁷⁰ ao pensamento de Górgias, esse comentador que foi um dos que se dedicaram a ler e a interpretar as obras dos chamados sofistas a partir de uma perspectiva filosófica, destacando não apenas a coerência e validade dos pensamentos desses, mas

⁶⁹ *Mestres da verdade*, p.62.

⁷⁰ Este autor apresentou a sua interpretação do pensamento gorgiano entre os capítulos quatro e nove de seu livro *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*.

também a repercussão de suas ideias na história do pensamento. Essa interpretação do pensamento gorgiano servirá como ponto de partida para analisarmos como o conceito de *doxa* está presente no pensamento de Isócrates. Escolhemos Górgias porque esse parece ter sido o pensador mais influente na formulação do pensamento de Isócrates, não só pelos testemunhos que temos da tradição, mas também pelas menções que há em seus textos e pelo estilo literário utilizado. Segundo Untersteiner, poderíamos ver em Górgias uma perspectiva trágica em relação ao conhecimento humano, pois para esse pensador não há nenhum conhecimento (*episteme*) certo e seguro que nos faça alcançar uma verdade universal e objetiva sobre as coisas e o mundo, há sim um abismo entre aquilo que possibilita a construção do conhecimento, isto é, o *logos* (entendido aqui como discurso ou palavra) e o ser das coisas, ou ainda, há um abismo entre o conhecer e o ser. Essa concepção trágica do conhecimento humano tem repercussões, como demonstra Untersteiner, no pensamento ético e estético de Górgias, como, por exemplo, na valorização dos conceitos de *kairos*, *apate* e *peitho*. Como fica exposto na segunda parte do *Tratado do não-ser*, o *logos* falha ao tentar representar os entes, mas ele tem a sua força e potência no ato de fazer ser (criação). Sobre esta concepção trágica, Untersteiner afirma o seguinte:

“Ele não foi um cético, mas um trágico, não se propôs a dissolver o pensamento, mas descobriu a dissolução do pensamento. Depois de tanta experiência com as mais diferentes filosofias, Górgias acreditou ter chegado o momento de extrair, no campo do pensamento, a consequência que os poetas trágicos já tinham deduzido do emaranhado de dores e esforços humanos cristalizados na exemplaridade do mito. O pensamento, e não somente o pensamento, mas também o ser, que só ao pensamento é dado conhecer e definir, são atormentados pelas antinomias nulificantes”.⁷¹

Nessa interpretação do pensamento gorgiano, elimina-se a busca pela solidez da *episteme*, destacando a trágica condição humana de não alcançar um conhecimento seguro sobre os entes, e valoriza-se o devir das *doxai* onde o *logos* (e conseqüentemente, a sua técnica, a retórica) se torna o grande soberano⁷² a partir da ilusão (ou engano, *apate*) e da persuasão (*peitho*), já que ele tem a possibilidade de movimentar as opiniões (fazendo nascer ou cessar). Dito de outro

⁷¹ P.221.

⁷² Górgias, *Elogio de Helena*, §8.

modo, o conhecimento e as ações humanas se tornariam, nessa perspectiva, dependentes da estrutura fluida e maleável da *doxa*, onde o poder está nas capacidades persuasivas e ilusórias da linguagem. A seguinte passagem do *Elogio de Helena* revela essa perspectiva:

“Pois se todos, de tudo guardassem a memória do que se passou e pudessem prever presente e futuro, o discurso, permanecendo o mesmo, não iludiria de um mesmo modo. Mas, em realidade, não há meio de lembrar do passado, nem de examinar com cuidado o presente, nem de ser o oráculo do futuro. De modo que, na maior parte dos casos, a maior parte dos homens fornece à alma a opinião como conselheira. Ora, a opinião, que é vacilante e sem resistência, coroa aqueles que dela fazem uso de uma felicidade vacilante e sem resistência.”⁷³

A trágica condição humana estaria em como orientar o pensamento e ações dentro desse mundo onde há um colapso entre a linguagem e o real, envolto em antilogias e discordâncias. Não avançaremos nessa investigação sobre o pensamento gorgiano, pois o que nos interessa aqui é ver o direcionamento dado por Isócrates para essa questão, a partir do que estamos chamando de sua *filodoxia*.

Utilizaremos uma ideia proposta por Monique Dixsaut em seu artigo ‘Isocrate contre des sophistes sans sophistique’ para analisarmos a diferença entre Isócrates e Górgias. Ela afirma o seguinte em relação a distinção do fundamento dado *logos* nos pensadores em questão:

"O poder persuasivo dos *logos* não é, no entanto, como em Górgias, enraizada na ignorância que os homens têm do passado e do futuro, e na ausência de fundamento ontológico da *doxa*: ela é, para Isócrates, própria aos discursos bem compostos, ela se forma de uma arte na qual não há padrões ou receitas.”⁷⁴

Aceitando essa distinção, já percebemos que Isócrates dará um encaminhamento menos trágico ao modo como agimos dentro da estrutura *doxástica* da *praxis* humana. Menos trágico, mas também se distanciando, como já vimos, de um intelectualismo teórico, desenvolvido em seu tempo, tendo Platão

⁷³ Górgias, *Elogio de Helena*, §11, in: CASSIN, B. *O efeito sofístico*, p. 298 [tradução de Paulo Pinheiro].

⁷⁴ “La puissance persuasive du *logos* n’a cependant pas, comme chez Gorgias, sa source dans l’ignorance qu’ont les hommes du passé et l’avenir, et dans l’absence de fondement ontologique de la *doxa*: elle est, pour Isocrate, propre aux seuls discours bien composés, elle relève d’un art pour lequel il n’est pas de procédés, de recettes.” P.82-83.

como principal representante. Isócrates apresentará um processo educativo que visa preparar os jovens para agir no mundo, nesse mundo onde a *doxa* é nossa orientação, sem reduzir essa educação a uma simples transmissão de uma técnica ou de conhecimento objetivo. Isócrates, assim, se distancia de Platão ao não aceitar uma ciência moral, ética ou política, mas também se distancia de uma perspectiva trágica presente em Górgias, ao não colocar como centro de sua filosofia o poder persuasivo do *logos*, apresentando uma prática ou estudo empírico cujo fim é a produção de bons julgamentos ou deliberações. Esses julgamentos e deliberações formados a partir das *doxais* terão como critério para julgar seu valor não no seu poder estético e persuasivo, mas sim no seu *bom-senso*, ou seja, sua coerência com as circunstâncias e com as experiências e opiniões que as cercam. Regressaremos, agora, aos textos de Isócrates para perceber essas particularidades do seu pensamento.

A partir da passagem do *Contra os sofistas*, citada anteriormente⁷⁵, já podemos perceber a presença de uma *filodoxia*, pois nela Isócrates diz que são mais corretos os que deliberam a partir das opiniões em relação àqueles que se dizem possuidores e transmissores de conhecimentos. A eficácia, segundo Isócrates, da filosofia, entendida como um cuidado da alma, deve ser sentida na capacidade de produzir boas deliberações, isto é, deliberações que atuem de maneira ativa no campo das decisões políticas. Qualquer atividade que se dedique a uma prática que não cause efeitos na nossa capacidade deliberativa ou na nossa capacidade de agir, não merece o título de filosofia. O fim da filosofia é a vida humana e seu ambiente é a cidade. Procuraremos, a seguir, em outros momentos do *corpus* isocrático onde esta discussão acerca da *doxa* é desenvolvida.

Começaremos pelo discurso *Helena* onde Isócrates utiliza esse tema mítico do elogio de Helena para apresentar a sua crítica àqueles que produziram discursos sobre o mesmo tópico, apresentando assim as especificidades de sua educação em relação às outras práticas educativas existentes. Nesse texto, destacaremos o seguinte parágrafo no qual é possível perceber a centralidade do conceito de *doxa* em seu pensamento:

⁷⁵ §7-8.

"Eles devem desistir do uso desse artifício, que pretende provar as coisas pelas minúcias verbais, que de fato há muito vem sendo refutado, e buscar a verdade, para instruir seus alunos nos assuntos práticos do nosso governo (*tas praxeis en ais politeuometha*) e treina-los na destreza desses, tendo em conta que a conjectura provável (*doxazein*) sobre coisas úteis é de longe mais preferível do que um conhecimento exato de algo inútil, e que ser um pouco superior em coisas importantes é de maior valor do que ser notável em coisas insignificantes, sem valor para a vida".⁷⁶

Está em questão, nessa passagem, o mesmo tema do *Contra os Sofistas*, o erro de alguns educadores em orientar sua educação a partir de questionamentos ou técnicas inúteis para as decisões políticas, e ainda considerar essa educação como sendo filosofia. Antes de fazer essa afirmação, Isócrates cita nomes como Górgias, Zenão e Melisso, chamados de sofistas, para exemplificar teorias que se dedicaram a encontrar o Ser da natureza e que não produziram nenhuma interferência nas decisões práticas. A oposição entre *doxa* e *espiteme* fica nítida na afirmação de que é preferível uma opinião apropriada sobre algo útil a um conhecimento exato de algo inútil. Mais uma vez aqui o alvo parece ser Platão e os seus exercícios dialéticos. Podemos dizer que Isócrates é menos trágico que Górgias porque ele não afirma que nós não possuímos instrumentos que nos assegurem um conhecimento objetivo sobre as coisas, ele não veda a possibilidade epistemológica de atividades como a dialética, astronomia ou geometria, porém para ele, esses conhecimentos não podem ser considerados filosofia, pois, como já apontamos, são inúteis no campo da prática. Por utilidade prática entendemos que Isócrates queria dizer a capacidade de formar opiniões acerca de assuntos e decisões importantes para a vida política (no campo público) e ética (no campo privado), além de ser capaz fazer com que essa opinião seja aceita pelo maior número de pessoas. Em outras palavras, Isócrates não veda, como Górgias no *Tratado do não-ser*, a possibilidade de se construir conhecimentos sobre a realidade, contudo ele considera a atividade intelectual como uma preparação para a atividade mais importante, a *práxis* política. Ou ainda, Isócrates não consegue

⁷⁶ "They ought to give up the use of this claptrap, which pretends to prove things by verbal quibbles, which in fact have long since been refuted, and to pursue the truth, to instruct their pupils in the practical affairs of our government (*tas praxeis en ais politeuómetha*) and train to expertness therein, bearing in mind that likely conjecture (*doxazein*) about useful things is far preferable to exact knowledge of the useless, and that to be a little superior in important things is of greater worth than to be preeminent in petty things that are without value for living." Helena, §5.

ver uma ligação entre essas atividades que exercitam habilidades teóricas e abstratas com aquilo que é mais importante: a orientação prática que daremos às nossas vidas.

Encontramos, também, em passagens de outros dois textos de Isócrates a mesma tendência de criticar as práticas educativas que pouco contribuem para o campo deliberativo e seu contexto opinativo. Destacaremos, agora, passagens dos discursos *Panatenáico* e *Antídosis* que ampliarão os recursos textuais que temos para fazermos reflexões sobre essa filosofia da *doxa* presente em Isócrates.

No *Panatenáico*, Isócrates começa⁷⁷ descrevendo uma cena presenciada por um amigo seu no Liceu onde quatro sofistas estavam demonstrando suas habilidades. Num determinado momento dessa exibição, um deles afirmou que Isócrates tinha o hábito de criticar e anular toda e qualquer filosofia ou modo de educação existente em seu tempo. E o pior, de que ele mesmo não tinha nenhuma proposta educativa séria. Essa é uma cena semelhante à descrita por Platão no *Eutidemo*. A resposta que Isócrates dá a essa crítica é a seguinte:

"Agora, de fato, tão longe de desprezar a educação que foi transmitida pelos nossos ancestrais, eu até mesmo recomendo os que foram criados em nossos dias, quero dizer geometria, astronomia e os chamados diálogos erísticos."⁷⁸

Isócrates começa essa crítica dizendo que ele não exclui todos os tipos de educação, nem as tradicionais (música, letras e educação física) nem as novas educações, contudo estas últimas têm um limite de atuação e dedicação, sobre isso ele afirma:

"No entanto, exorto aqueles que estão inclinados para essas disciplinas para trabalhar duro e aplicar-se a todas elas, afirmando que, mesmo que esse aprendizado não possa efetivar nenhum outro bem, de qualquer modo, ele mantém a juventude fora de muitas outras coisas que são prejudiciais "⁷⁹

⁷⁷ §18.

⁷⁸ "Now in fact, so far from scorning the education which was handed down by our ancestors, I even commend that which has been set up in our own day—I mean geometry, astronomy, and the so-called eristic dialogues." *Panatenáico*, §26.

⁷⁹ "Nevertheless, I urge those who are inclined towards these disciplines to work hard and apply themselves to all of them, saying that even if this learning can accomplish no other good, at any rate it keeps the young out of many other things which are harmful" *Panatenáico*, §27.

A única vantagem que Isócrates vê em relação às novas educações, entre essas os diálogos erísticos de Platão, é a de afastar os jovens de outras ocupações degradantes ou imorais, pois essas atividades não produzem nenhum bem para além de seu próprio campo de atuação ou técnica. Assim como vimos no *Contra os sofistas*, aqui no *Panatenáico* Isócrates critica aqueles professores que apesar de teoricamente possuir e transmitir um conhecimento que tem a pretensão de promover uma vida feliz, não são capazes de transformar esses conhecimentos em boas práticas, diz Isócrates:

"Observo que alguns dos que se tornaram tão bem versados nesses estudos, sendo capazes de instruir outros, não conseguem usar oportunamente o conhecimento que eles possuem, enquanto que em outras atividades (pragmáticas) da vida são menos inteligentes (aphronestrous) do que os seus alunos - hesito dizer, menos inteligentes do que os seus servos."⁸⁰

O argumento de Isócrates aqui é que a obtenção de qualquer conhecimento ou técnica, e a capacidade de transmiti-lo a alguém, não assegura o bom-senso necessário para a realização de boas ações. Um excelente geômetra, astrônomo ou dialético pode agir de modo vicioso e levar outras pessoas a agirem assim também, defendendo, com isso, que a boa-vida não depende apenas de um saber teórico ou intelectual. Essa crítica ele estende igualmente aos possuidores de outras técnicas:

"Eu tenho a mesma dificuldade de encontrar também naqueles que são hábeis na oratória (logon) e nos que se distinguem por seus escritos, e em geral em todos os que têm capacidades superiores nas artes, nas ciências e nas habilidades especializadas."⁸¹

Por fim, após fazer essas críticas e excluir da verdadeira educação filosófica esses personagens ligados às diferentes técnicas e ciências da *paideia*, Isócrates apresenta o seu ideal de educação e formação para os cidadãos:

"A quem, então, que chamo de educado (civilizado), desde que excluo as artes, as ciências e as especialidades? Em primeiro lugar, aqueles que conseguem lidar bem com as circunstâncias que se deparam no dia a dia, e que possuem uma opinião

⁸⁰ "For I observe that some of those who have become so thoroughly versed in these studies as to instruct others in them fail to use opportunely the knowledge which they possess, while in the other activities of life they are less cultivated than their students—I hesitate to say less cultivated than their servants." *Panatenáico*, §28.

⁸¹ "I have the same fault to find also with those who are skilled in oratory and those who are distinguished for their writings and in general with all who have superior attainments in the arts, in the sciences, and in specialized skill." *Panatenáico*, §29.

(doxan) em conformidade às ocasiões precisas (kairon) assim que elas surgem, raramente perdendo a melhor forma de ação (stochadzesthai).”⁸²

E assim, para não apenas criticar as práticas educativas existentes e não apresentar nenhuma proposta, Isócrates divulga a capacidade que ele considera imprescindível para uma educação: preparar os jovens para saber lidar com as diferentes situações e circunstâncias que nos obrigam a agir ou deliberar. Já que no campo da ação humana, como já destacamos, estamos imersos no mundo da contingência e da imprevisibilidade, no qual não conseguimos determinar as situações que nos levarão agir, e como essa ação tem como base uma escolha circunstancial, é necessário desenvolver a habilidade de reconhecer o tempo oportuno ou as situações propícias para agir. Numa concepção onde nenhuma *episteme* pode nos garantir a realização de uma ação correta e justa, pois toda a objetividade epistemológica se perde frente à indeterminação característica da *praxis* humana, a habilidade de reconhecer a situação propícia e utilizar os recursos da *doxa* para agir se faz necessária, por isso a centralidade do conceito de *kairos* na educação e na ética de Isócrates. Mas, que práticas educativas podem desenvolver essa habilidade de agir ou falar de acordo com o momento oportuno? Deixaremos para desenvolver esta questão no capítulo 4, onde refletiremos sobre a educação proposta com Isócrates.

Por fim, trataremos de algumas passagens do discurso *Antídosis* para completar essa excursão por trechos de obras de Isócrates onde percebemos a forte atuação do conceito de *doxa*. Como já destacamos, nesse texto Isócrates pretende fazer uma análise de sua carreira como educador a fim de defender e exortar a sua *paideia*. Em função disso, o discurso conta com passagens onde ele expõe, além de suas ideias, o seu caráter (*tropos*) e sua maneira de viver (*bios*), tratando também dos feitos de alguns dos seus importantes discípulos. O texto se torna, então, uma mescla de discurso forense, autodefesa e autobiografia. E este caráter apologético da obra fez com que ela fosse aproximada à *Apologia de*

⁸² “Whom, then, do I call educated, since I exclude the arts and sciences and specialties? First, those who manage well the circumstances which they encounter day by day, and who possess a judgment (*doxan*) which is accurate in meeting occasions (*kairon*) as they arise and rarely misses the expedient course of action (*stochadzesthai*).” *Panatenaico*, §30.

Sócrates de Platão por diversos comentadores⁸³. Aliás, entendemos que essa aproximação tenha sido pensada pelo próprio Isócrates que aproveitou a ocasião real de um processo burocrático, perdido por Isócrates, para criar uma acusação e defesa fictícia com relação aos benefícios ou perigos de seu método educativo. O objetivo principal desse ato seria esclarecer à opinião pública ou ao senso comum que seus bens foram conquistados não por um compromisso privado e exclusivo, mas sim em favor de toda a cidade, pois a fonte de sua riqueza era a transmissão da *paideia*, necessária para uma prática política consciente.

No *Antídosis*, selecionamos três parágrafos nos quais encontramos menções a essa tese de que não há uma *episteme* que possa prever toda forma de agir e de falar, e que, necessariamente, a sua obtenção transformaria qualquer pessoa em um cidadão virtuoso e dedicado aos assuntos da cidade. No primeiro desses parágrafos, Isócrates afirma o seguinte:

"Então, quando eles estiverem completamente familiarizados com essas lições, exercitando e trabalhando nelas, colocando em prática as coisas particulares que aprenderam, de forma que eles as possam compreender mais firmemente e trazer suas teorias em contato mais próximo com as ocasiões onde serão aplicadas - eu digo "teorias", mas nenhum sistema de conhecimento pode abarcar essas ocasiões, uma vez que em todos os casos escapam da nossa ciência. No entanto, os que mais aplicam suas mentes nelas e são capazes de discernir as consequências que surgem delas, na maioria das vezes encontraram essas ocasiões de modo correto".⁸⁴

Nesse momento do texto Isócrates está apresentando a sua prática educativa, os exercícios utilizados para alcançar as habilidades específicas que sua *paideia* pretende gerar nos jovens. E mais uma vez, encontramos a vinculação entre os conceitos de *doxa* e *kairos*: Isócrates parte de uma aparente cena trágica, onde nenhuma ciência é capaz de orientar nossas ações, para propor uma educação que, ao invés de assegurar necessariamente e de maneira irrestrita a realização de ações

⁸³ Sobre essa questão, ver POULAKOS, T. e DEPEW, D. [ed.], *Isocrates and civic education*, p.8.

⁸⁴ "Then, when they have made them familiar and thoroughly conversant with these lessons, they set them at exercises, habituate them to work, and require them to combine in practice the particular things which they have learned, in order that they may grasp them more firmly and bring their theories into closer touch with the occasions for applying them—I say "theories," for no system of knowledge can possibly cover these occasions, since in all cases they elude our science. Yet those who most apply their minds to them and are able to discern the consequences which for the most part grow out of them, will most often meet these occasions in the right way." *Antídosis*, §184.

justas e virtuosas, algo que não é humano, propõe conteúdos, práticas e exercícios capazes de promover habilidades imprescindíveis para orientação de nossas condutas, segundo situações específicas e não a partir de valores absolutos. E umas das habilidades centrais é a capacidade de reconhecer as situações e circunstâncias, percebendo o que está em jogo no momento, para melhor deliberar, a partir de seu repertório empírico e intelectual, sobre a maneira mais adequada de intervir ou não, seja com ações ou discursos. Logo no parágrafo seguinte ele continua:

"No entanto, nenhum desses professores tem a posse de uma ciência que possibilita transformar em atletas ou oradores competentes quem eles desejam. Eles podem contribuir em algum grau com esses resultados, mas esses poderes nunca são encontrados em sua perfeição, salvo naqueles que se destacam de maneira virtuosa tanto no talento natural (*physei*) quanto no treinamento (*epimeleiais*)."⁸⁵

Nesse trecho, começamos a entrar no que poderíamos chamar de filosofia isocrática da educação na qual encontramos o seguinte trinômio conceitual: *physis*, *paideia* e *empeiria*. Toda reflexão e prática educacional de Isócrates se desenvolverão a partir destes conceitos, como veremos de maneira mais detalhada no capítulo 4. Na passagem acima, Isócrates, pensando não apenas na filosofia mas também em qualquer outra técnica, defende que nenhuma prática educativa (*paideia*) é capaz, pela simples transmissão de conhecimentos (*episteme*), de garantir objetivamente e universalmente a excelência em qualquer que seja a atividade. Exemplificando, não será o conhecimento da teoria musical que garantirá ao músico a excelência em determinado instrumento, uma vez que para Isócrates, há outros fatores mais importantes que nos tornam excelentes nas diferentes práticas. Dizendo isso, Isócrates está criticando, especificamente, àqueles que defendem a capacidade de transformar qualquer pessoa em um cidadão ou político exemplar, ou de maneira geral, àqueles que não reconhecem os limites humanos e promovem a universalidade e objetividade dos conhecimentos produzidos por esses. Dentro do citado trinômio, a *paideia* é a que possui menos poder segundo Isócrates, pois o mais determinante é,

⁸⁵ "However, neither class of teachers is in possession of a science by which they can make capable athletes or capable orators out of whomsoever they please. They can contribute in some degree to these results, but these powers are never found in their perfection save in those who excel by virtue both of talent and of training." *Antídotis*, §185.

primeiramente, possuir uma natureza ou aptidão específica (*physis*) para a atividade em questão e, por fim, ter experimentado ou se dedicado a colocar em prática (*empeiria*), a partir de exercícios e vivências, os conteúdos (*episteme*) transmitidos pela educação (*paideia*).

Porém, é no seguinte parágrafo do *Antídosis* que percebemos de maneira mais nítida a importância da *doxa* na filosofia de Isócrates:

"Minha opinião dessa questão é, como acontece, muito simples. Uma vez que não é da natureza humana alcançar uma ciência (*epistemen*) que pela sua posse poderíamos saber positivamente o que fazer e o que dizer, eu sustento que sábio (*sophous*) é aquele que pelo poder de suas opiniões (*doxais*) chega geralmente na melhor forma de ação, e filósofo (*philosophous*) o que se ocupa (*diatribontas*) com os estudos a partir dos quais ele vai ganhar mais rapidamente esse tipo de sabedoria (*phronesin*)."⁸⁶

Essa mesma passagem será importante no capítulo 4, pois nela Isócrates está delimitando a identidade do filósofo, sendo assim, esse é um fragmento central nessa *arqueologia* que pretendemos fazer nos textos isocráticos a fim de reconhecer as *imagens* de filosofia projetadas por eles. Aqui temos em cena duas personagens: o sábio e o filósofo. A passagem começa com uma afirmação, repetida algumas vezes nesta tese, presente de maneira explícita ou implícita nos trechos citados anteriormente: não é coerente com a natureza humana defender a existência de um conhecimento objetivo e paradigmático que possa orientar todas as nossas ações e falas. A audácia maior é, segundo Isócrates, afirmar que essa orientação nos permitirá alcançar a boa realização de nossa vida, tanto individualmente quanto coletivamente. Isócrates entende, também, que foi exatamente essa audácia que levou a filosofia, e todas as outras novas práticas educativas, a ter uma péssima imagem frente aos cidadãos comuns. Por isso, ele faz questão de defender que nenhum conhecimento objetivo pode assegurar que realizaremos sempre as melhores deliberações, isso é uma falsa promessa, irrealizável não só para a filosofia como para toda a qualquer ciência humana.

⁸⁶ "My view of this question is, as it happens, very simple. For since it is not in the nature of man to attain a science (*epistemen*) by the possession of which we can know positively what we should do or what we should say, in the next resort I hold that man to be wise (*sophous*) who is able by his powers of conjecture (*doxais*) to arrive (*epitunxanein*) generally at the best course, and I hold that man to be a philosopher (*philosophous*) who occupies (*diatribontas*) himself with the studies from which he will most quickly gain that kind of insight (*phronesin*). " *Antídosis*, §271.

Como devemos, então, orientar nossas ações? Para Isócrates, sábio é aquele que sabe melhor conjecturar e captar a forma mais efetiva de agir e dizer de acordo com as situações específicas, a partir de suas experiências particulares e opiniões. Já filósofo, é aquele que se dedica a práticas e exercícios que pretendem desenvolver essa capacidade de reconhecer a melhor forma de agir de acordo com as diferentes circunstâncias. É a *phronesis*⁸⁷ que dá ao sábio essa capacidade e que é a principal finalidade das práticas filosóficas, segundo Isócrates. A filosofia ganha um sentido *empírico*, como sendo uma ocupação educativa que faz estimular o bom-senso necessário para que possamos agir da melhor maneira em cada situação específica. Ou seja, a atividade filosófica envolve um treinamento ou dedicação visando o desenvolvimento da capacidade deliberativa. Já os sábios podem ser considerados aqueles que desenvolveram essa capacidade a partir de suas próprias experiências e aptidões, não precisando de nenhum treinamento específico ou de nenhuma nova educação. O território do sábio e do filósofo é o mesmo: a *doxa*. Por isso, o termo *filodoxia* poderia ser aplicado para identificar essa perspectiva filosófica de Isócrates.

Após passarmos por alguns trechos de Isócrates nos quais encontramos a presença do termo *doxa*, faremos agora comentários a partir deles para aos poucos reunirmos informações que nos levarão a identificar as características da filosofia na perspectiva isocrática. Defenderemos aqui que o termo *filodoxia* pode ser útil para entendermos a filosofia de Isócrates. Foi em Monique Dixsaut, no artigo citado anteriormente, que encontramos essa menção a uma *filodoxia* em Isócrates. Sobre essa questão, a comentadora escreve o seguinte:

"Para essa filodoxia, a pretensão que se considera capaz de enunciar uma definição independentemente das situações de contingência, da singularidade da vida, a pretensão de uma ciência da essência, vai contra a evidência, a realidade, a verdade das coisas."⁸⁸

⁸⁷ Trataremos mais do conceito de *phronesis* e a forma como ele aparece em Isócrates, no capítulo 4.

⁸⁸ "Pour ce philodoxe, la prétention qui consisterait à énoncer une définition indépendante de la contingence des situations, de la singularité des natures, la prétention à une science de l'essence, va contre l'évidence, la réalité, la vérité des choses." P. 76.

Para essa compreensão do pensamento de Isócrates, a *filodoxia* seria uma resposta àqueles que buscam encontrar uma ciência que possa alcançar a essência das coisas e da realidade, pretendendo com isso velar a heterogeneidade e diversidade do real e dos seus entes. Ciência essa que possa nos orientar, no agir e no dizer, universalmente e sem levar consideração a diversidade das situações da vida. Poderíamos dizer que para Isócrates, a busca por essa ciência está para além das condições humanas e talvez até mesmo os deuses não tivessem essa capacidade, pois eles também deliberam⁸⁹. Defender essa ciência seria um sinal do não reconhecimento dos limites do conhecimento humano. E sobre as chamadas ciências de seu tempo (dialética, geometria e astronomia), Isócrates diz que elas têm utilidade na formação da cultura dos jovens, gerando uma destreza de argumentação e reflexão, esses saberes têm o papel de criar a predisposição ao processo de aprendizagem, tendo por isso uma função propedêutica, como já dissemos. Contudo, são inúteis para as decisões práticas, não podendo servir de orientação para o cidadão, seja no campo moral e político. Isócrates não defende a impossibilidade da formação de ciências, pensando no campo teórico, sua crítica está direcionada às *ciências da educação*, da transmissão da virtude. Não há como formar um saber que possa garantir uma vida virtuosa, pois a diversidade de situações existentes impossibilitaria uma uniformidade epistêmica. Isso faz com que ele seja menos trágico que Górgias. A crítica de Isócrates passa também pela ideia de que essas ciências especializadas afastam, pela necessidade de dedicação, dos assuntos públicos e da rotina das decisões acerca da *polis*. A consequência dessa impossibilidade de tal ciência leva a formação de uma *filodoxia*, uma valorização da diversidade de opiniões e da capacidade de expressá-las, pois serão as opiniões que servirão de orientação para as decisões práticas, seja no campo privado ou no campo público.

Mas como podemos trabalhar com as opiniões? E como se desenvolve essa *filodoxia*? Seguindo essa interpretação acerca da *filodoxia* de Isócrates, o ensino da filosofia e o pensamento filosófico devem levar em consideração a multiplicidade e diversidade do real, desconsiderando ou classificando como inútil

⁸⁹ *Contra os sofistas*, §2.

as filosofias que pretendem criar uma previsibilidade ou uniformidade às coisas. Mas como pensar em uma educação possível nesse contexto transitório do real? Três conceitos são fundamentais para pensar um encaminhamento possível a essa resposta, seguindo as trilhas do pensamento isocrático: *doxa*, *kairos* e *empeiria*. Frente à pretensão de obtenção de um conhecimento que possa nos orientar e dar unidade às experiências heterogêneas vividas, Isócrates valoriza a fluidez das *doxai*, seguindo a necessidade das situações e exigindo do cidadão a habilidade e experiência de como agir e falar. Esta fluidez das *doxai* faz com que haja a habilidade de reconhecer o momento certo (*kairos*) de falar e deixar de falar, ou paralelamente, agir e deixar de agir, em como direcionar as opiniões segundo as demandas contingentes das ocasiões específicas. Por fim, este reconhecimento do momento oportuno só é possível a partir das experimentações acerca dos assuntos passíveis de deliberação, os tipos de discursos e ouvintes, assim como as situações onde as deliberações são demandadas. Em relação ao papel da *empeiria* e sua vinculação com a *doxa*, seguimos a seguinte perspectiva sugerida por Takis Poulakos:

"Porque a deliberação lida com o futuro, tornando limitados os juízos sobre situações que se apresentam com incerteza e ambivalência, a opinião humana ou a conjectura (*doxa*) é o único guia para fazer juízos. E uma vez que a *doxa* pertence à província da sorte (*tyche*), a experiência é o único recurso que os homens têm para tirar a *doxa* de uma conjectura fantasiosa para uma perspicaz. A experiência arranca a *doxa* da *tyche*, transformando-a em juízo."⁹⁰

Essa ideia de que a experiência faz a *doxa* sair do domínio da sorte para o campo do bom julgamento ou discernimento, revela-nos o carácter menos trágico do pensamento de Isócrates e o encaminhamento diferente que ele dará à filosofia.⁹¹ Não à toa, o conceito de *empeiria* será o mais valorizado por Isócrates, em relação aos conceitos de *physis* e *paideia*, o que nos leva a crer que em sua prática educativa os exercícios práticos tinham uma centralidade. Visto que não

⁹⁰ "Because deliberation deals with the future and renders definite judgments on situations that present themselves with uncertainty and ambivalence, human opinion or conjecture (*doxa*) is the only guide to making judgments. And since *doxa* belongs to the province of lucke (*tyche*), experience is the only resource humans has to turn *doxa* from a whimsical to an insightful conjecture. Experience wrests *doxa* from *tyche* and turns it into judgment. " *Speaking for the polis*, p.86-87.

⁹¹ Sobre a discussão dos conceitos de sorte e trágico, e suas repercussões nas discussões éticas, ver NUSSBAUM, M., *The fragility of goodness*, p.290-317.

possuímos um conhecimento objetivo para orientar nossas ações, as próprias experiências vividas e a análise das experiências vividas por outros no passado, assim como as opiniões emitidas no presente, nos darão a orientação necessária para saber como agir. Segundo Sócrates, então, nesse mundo onde as *doxai* são o nosso apoio, a eficácia do pensamento não está em utilizar as capacidades persuasivas do *logos* para controlar o movimento das opiniões, mas sim no exercício de recolher e analisar as opiniões atuantes no passado e no presente para que possamos emitir boas deliberações, pautadas em bons e criteriosos julgamentos. Esse bom julgamento viria de um saber conjectural, que leva em consideração as opiniões e práticas realizadas em determinada comunidade, recolhendo os saberes e as realizações adquiridos pela tradição. Para melhor esclarecer esse tipo de orientação pautada nas experiências do passado e análise do presente, podemos fazer uma comparação⁹² com as chamadas artes *estocásticas*⁹³, artes como a medicina ou a navegação que atuam sempre no campo da imprevisibilidade. O que faz um bom médico ou navegante tomar a melhor decisão dentro de uma situação que não estava prevista (uma tempestade repentina ou uma doença nova) e que precisa de direcionamento rápido, não é apenas o conhecimento que ele tem, mas sim a vivência e experiência prática adquirida dentro daquele campo de atuação. O sucesso de sua deliberação depende desse senso circunstancial adquirido não apenas pela análise de suas próprias experiências, mas também do conhecimento das vivências relatadas do passado e do conhecimento da diversidade de opiniões existentes no presente. Assim Sócrates, como dito por Poulakos, não coloca as ações humanas entregues a sorte ou ao total domínio do acaso, pois será a educação filosófica que dará a experiência necessária para decidir a melhor forma de agir em cada situação, pensando sempre no ambiente político. Mas, como a imprevisibilidade é constante, essa vivência filosófica não será a garantia de que sempre escolheremos a melhor deliberação ou ação.

⁹² Sobre isso, ver o artigo 'Isocrates' civic education and the question of *Doxa*' de Takis Poulakos presente no livro POULAKOS, T. e DEPEW, D. [Ed.], *Isocrates and civic education*. Austin: University of Texas Press, 2004.

⁹³ Em alguns momentos onde Sócrates trata dessa habilidade de encontrar a melhor forma de agir segundo a demanda da situação, ele utiliza termos derivados do verbo *stochadzesthai*. Por exemplo, *A Nicocles*, §25 e carta *Ao filho de Jasão*, §10. Citamos outro exemplo anteriormente, no *Panatenaico*, 30.

Nessa perspectiva que ser sábio é saber melhor expressar suas opiniões e fazer com que elas tenham uma repercussão, outro conceito importante é a *fama*⁹⁴ que se tem frente aos concidadãos, uma vez que uma opinião tem peso maior se for apresentada por uma pessoa virtuosa, ou seja, o caráter é um dos pontos importantes nas discussões retóricas e na filosofia de Isócrates. Contudo, isso deve ser alcançado de maneira honesta e sincera, para não se tornar uma busca inconsequente pela fama ou admiração dos cidadãos. Há nessa questão um desdobramento do estudo da retórica em uma correção moral ou de caráter, aquele que se dedica a elaborar discursos que expressem suas opiniões de maneira convincente, precisa se dedicar ao cuidado do seu caráter para que esses discursos tenham uma maior efetividade ou eficácia. Na *Retórica* de Aristóteles, por sua vez, o *ethos* é considerado uma das três partes importantes em relação à produção de discursos, tanto no que diz respeito à necessidade do orador reconhecer os diferentes tipos de ouvintes como o seu próprio caráter, o que altera o modo como o discurso será recebido.⁹⁵ É possível ver essa perspectiva de Isócrates como uma resposta à ideia de que o estudo da retórica tende sempre ao imoralismo, onde a habilidade de produzir discurso pode disfarçar o injusto em justo ou mal em bom.

Essa perspectiva prática ou realista do pensamento de Isócrates, fez com que alguns comentadores⁹⁶ tentassem ver uma influência dele na perspectiva ética apresentada por Aristóteles. Não pretendemos avançar nessa comparação, mas citaremos uma interpretação sobre a ética aristotélica que pode nos ajudar a compreender a *filodoxia* isocrática. Pierre Aubenque, em seu livro *A prudência de Aristóteles*, afirma o seguinte sobre as particularidades da ética aristotélica:

“Então, se Aristóteles rejeitou a subordinação platônica da virtude à ciência, entendida como ciência das Ideias ou dos números, no entanto, não rompeu com um certo intelectualismo socrático. Certamente, a reta regra se encontra individualizada na pessoa do *phronimos*, o que parece dar à prudência um fundamento existencial [...] Mesmo que Aristóteles abandone a transcendência do

⁹⁴ Outro sentido que o termo *doxa* pode assumir. No *Antídosis*, §277-79, Isócrates trata dessa necessidade de possuir uma boa consideração ou fama.

⁹⁵ *Retórica* I, cap.2.

⁹⁶ Sobre isso, ver TARIK, Wareh. *The Theory and Practice of Life: Isocrates and the Philosophers*. Hellenic Studies Series 54. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2013.

inteligível, isso não significa substituí-la pela transcendência ilusória de qualquer irracional, mas pela imanência crítica da inteligência.”⁹⁷

Talvez o ponto de contato entre a ética isocrática e aristotélica seja a influência socrática e a crítica à subordinação da virtude à ciência, segundo Aubenque apontou acima. Porém, a substituição de um valor objetivo e paradigmático nas discussões éticas e políticas não levam ao abandono de qualquer valor ou a uma irracionalidade total ou trágica. Pelo contrário, ampliaremos a afirmação de Aubenque também para Isócrates, tanto ele quanto Aristóteles tentaram desenvolver, cada um ao seu modo, uma forma de orientação ética que levasse em conta a imanência crítica. Em Isócrates, destaca-se, como vimos, pensamento conjectural, levando em conta um histórico de experiências individuais e coletivas, assim como das opiniões vigentes no passado e no presente. Enfim, as boas deliberações em Isócrates terão um fundamento imanente, devido às circunstâncias, valores e sujeitos envolvidos. E como veremos no desenvolvimento desta tese, na constituição do pensamento conjectural ou opinativo, a linguagem terá um papel central, a ponto de haver uma identificação entre o *falar bem* e o *agir bem*. Como dissemos, não avançaremos nessa comparação entre Aristóteles e Isócrates, nem tampouco nas discussões ou desenvolvimentos da ética aristotélica. Pretendíamos, sim, ampliar o ponto de partida interpretativo utilizado por Aubenque para a ética aristotélica, para a compreensão do pensamento de Isócrates, especialmente pensando em sua *filodoxia*.

Isócrates conclui, na primeira parte do *Contra os Sofistas*, a exclusão da erística dentre os pretendentes ao título de educador da cidade de Atenas, dizendo que ela não pode ser classificada como *cuidado da alma*, ou mesmo uma verdadeira filosofia, uma vez que para Isócrates a filosofia nada mais é do que uma prática que visa proporcionar a formação de uma boa alma, assim como a educação física pretende gerar um bom corpo. Portanto, a erística não sendo verdadeiramente uma filosofia, nada mais é do que tagarelice e mesquinha, classificações que agradariam bastante Platão, caso o seu método dialético também não fosse considerado uma vertente da erística.

⁹⁷ P.73. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

Para concluir este capítulo, traremos um comentário de Nietzsche, em sua investigação sobre a retórica antiga, onde ele trata da relação entre retórica e *doxa*, e mais, entre retórica e linguagem, pois para ele toda linguagem é retórica:

“Não são as coisas que residem na consciência, mas a maneira por que nós nos relacionamos com elas, o *pithanon*. A essência completa das coisas nunca é apreendida. Nossas exteriorizações sonoras não esperam de forma alguma que nossa percepção e nossa experiência nos provenham de um conhecimento multifacetado, de alguma maneira, respeitável, das coisas: elas sucedem imediatamente, quando um estímulo é produzido. No lugar das coisas, apreende apenas marcas. Esse é o primeiro ponto de vista: a linguagem é retórica, pois quer transmitir apenas uma *doxa* e não uma *episteme*.”⁹⁸

Os movimentos críticos da filosofia contemporânea que colocaram em dúvida os limites do conhecimento humano e dos sistemas científicos e filosóficos desenvolvidos ao longo da tradição, abriram a possibilidade de uma nova *imagem* da filosofia, que possibilitou, por sua vez, o resgate ou a reconsideração de perspectivas filosóficas que haviam sido desconsideradas. E o pensamento de Nietzsche tem grande influência nesse movimento de reconsideração, como podemos perceber a partir da citação acima. Entre as perspectivas reconsideradas, poderíamos citar o pensamento de Isócrates, basta ver o número crescente de artigos escritos sobre esse autor, não apenas sobre a sua prática retórica, mas também sobre temas relacionados à educação, comunicação, linguagem, política e ética. Porém, temos que ter o cuidado de não forçar uma *contemporaneidade* no pensamento de Isócrates, a ponto de projetar nele questões que são nossas e descontextualizá-lo do seu ambiente intelectual e cultura. A nossa ideia aqui é realizar um diálogo com o pensamento isocrático e a partir dele pensar sobre a atual situação do ensino de filosofia no Brasil. E será a partir desse diálogo que concluiremos esse capítulo que tentou apresentar o que chamamos de *filodoxia* de Isócrates, uma prática filosófica que vê seu exercício e atuação dentro da experimentação das opiniões.

Poderíamos dizer que Isócrates critica uma perspectiva salvacionista da filosofia e de seu ensino, de que os seus conhecimentos podem garantir a boa realização da vida para todos que se dedicarem ao seu estudo. Não só isso, ele

⁹⁸ *Curso de retórica*. P.37. Cadernos de tradução, n.4, DF/USP, 1999.

crítica a possibilidade de existência de um conhecimento que possa garantir essa boa realização da vida. Relacionando com a questão atual do ensino de filosofia, não podemos também cair numa perspectiva salvacionista da filosofia e afirmar que o seu ensino, objetivamente, tornará os jovens mais conscientes de sua cidadania e críticos. Depende de como ensinamos a filosofia. Como o aluno pode se tornar crítico se levarmos ele exclusivamente a entender uma ideia já pronta e reproduzi-la na prova? Ou como ele ficará mais consciente de sua cidadania se são apresentados conteúdos desconectados ao seu cotidiano e à sua realidade? Tudo depende da prática que realizamos e a forma como levamos os alunos a experimentar o pensamento filosófico. Por isso, assim como Isócrates colocava a *empeiria* como centro de sua educação, acreditamos que um ensino efetivo de filosofia passe pela experimentação de suas práticas, levando os alunos a vivenciar o exercício filosófico, para que esse não se torne apenas uma transmissão de conteúdos. Mas é possível pensar uma prática de ensino de filosofia inspirada na *imagem* de filosofia formulada por Isócrates? Acreditamos que sim, mas precisamos, para isso, analisar mais algumas *projeções* da filosofia isocrática.

“Eles não queriam olhar para a face nua da sorte (*tyche*), então, viraram-se para a ciência (*techne*). Como resultado, ficaram livres da dependência da sorte, mas não da ciência.”⁹⁹

Depois dos erísticos, chegou a vez do segundo ataque de Isócrates, direcionado agora aos professores de discursos políticos (*politikous logous*). Ao criticar esse grupo de educadores, Isócrates tem como alvo àqueles que se dedicaram a ensinar a habilidade retórica para o uso público, seja no campo privado (judicial) ou coletivo (político). Neste capítulo, partiremos da crítica a essa outra prática educacional para analisar o modo como Isócrates entendia a retórica, sua natureza, funções e ensino, assim como também o debate sobre a linguagem escrita e oral. Sobre esse último tema, serão comparadas as ideias expressas por Isócrates no *Contra os sofistas* a textos de Platão e Alcídamas.

A crítica a esse segundo grupo de educadores é introduzida do seguinte modo no *Contra os sofistas*:

“Não apenas estes (erísticos) merecem ser repreendidos, mas sim também os que se dedicam a ensinar os discursos políticos (*politikous logous*). [...] mesmo escrevendo discursos piores do que as improvisações dos cidadãos comuns, prometem tornar todos os seus alunos em oradores (retoras), não deixando escapar qualquer questão acerca desse assunto. Não atribuem, ainda, nenhuma parte dessa capacidade à experiência (*empeirias*) ou à natureza (*physei*) do discípulo, afirmando que conseguem transmitir o conhecimento do discurso (*ten ton logon epistemen*) como se ensinam as letras, não examinando detalhadamente as diferenças entre cada um desses ensinamentos. Convencidos de que através do exagero de suas promessas serão admirados e a educação do discurso (*ten paideusin ten ton logon*) terá uma boa reputação, não pensando que quem faz as

⁹⁹ “They did not want to look on the naked face of luck (*tyche*), so they turned themselves over to science (*techne*). As a result, they are released from their dependence on luck; but not from their dependence on science” Hipócrates. Tratado hipocrático *Peri technes* citado por M. Nussbaum, *The fragility of Goodness*, p.89.

artes serem grandiosas não são aqueles que tem a audácia de se gabar delas, mas sim aqueles que descobrem as potencialidades delas.”¹⁰⁰

Diferentemente dos erísticos, que erram por acreditarem que um conhecimento objetivo pode garantir a virtude nas ações e a consequente realização de uma boa-vida, os professores de discursos políticos erram por valorizar de modo excessivo o conhecimento que eles pretendem transmitir, criando uma falsa expectativa nos discípulos e nos cidadãos comuns. Há também um grave erro pedagógico, uma vez que eles não levam em consideração no processo educativo a atuação da experiência (*empeiria*) e da natureza (*physis*) dos discípulos, imprescindíveis para Isócrates. A crítica a esses educadores, revela uma outra face dos chamados sofistas, o que pode transformar qualquer pessoa num excelente orador. Essa talvez seja a identidade mais famosa do sofista, o professor de oratória pública ou política.

A questão da técnica

A partir desse momento do texto isocrático, é possível trazer a discussão sobre a forma como Isócrates caracterizava e nomeava a sua educação. Encontramos, por exemplo, passagens no *corpus* isocrático onde há a identificação de sua atividade, enquanto educador e escritor, com a produção de discursos políticos¹⁰¹. Isócrates nesse segundo momento do *Contra os sofistas* pretende criticar àqueles que se dedicaram a uma mesma técnica educativa que ele, diferentemente do que aconteceu com os erísticos. Essa identificação da atividade isocrática à educação dos discursos políticos fez com que se estabelecesse, ao longo da tradição, a ideia de que em Isócrates filosofia e retórica são a mesma coisa. Contudo, apesar dessa recorrente afirmação, em nenhum momento dos textos isocráticos encontramos o termo *rhetorike*,¹⁰² mas sim

¹⁰⁰ §9-10.

¹⁰¹ *Antídosis*, §45-6 e *Panatenáico*, §1-2

¹⁰² Encontramos sim a utilização do termo *rhetoreia* (*Contra os sofistas*, §21) para tratar da habilidade de produzir discursos oratórios, que não é colocada como sendo o objetivo central da educação isocrática. Esse termo não possui o sentido técnico e disciplinar característicos do termo *rhetorike*. Sobre essa questão, ver SCHIAPPA, E. *The beginnings of rhetorical theory in classical greece*, especialmente o cap.9.

expressões como as presentes na passagem citada acima: conhecimento do discurso (*ten ton logon epistemen*) e educação dos discursos (*ten paideusin ten ton logon*)¹⁰³. Esse fato tem alguma relevância para a compreensão da *imagem* da filosofia no pensamento de Isócrates? Será que o termo ainda não existia ou propositalmente Isócrates não o utilizou? Há uma grande discussão sobre essas questões dentre os comentadores da história da retórica. Aliás, há uma discussão específica, como veremos, acerca do fato se o termo *rhetorike* teria sido forjado¹⁰⁴ por Platão. Sobre esse tema que trataremos agora a fim de perceber a *imagem* que a retórica tinha no pensamento de Isócrates, refletindo sobre a sua natureza e se ela é ou não uma técnica.

Se observarmos alguns dos livros¹⁰⁵ que narram a história da retórica na cultura ocidental, veremos que tradicionalmente a habilidade retórica, o falar de modo persuasivo e eficaz, é considerado algo fundamental nas culturas orais, porém normalmente é vinculada às práticas místicas e *inconscientes*. Uma revolução importante para a construção da prática consciente das habilidades retóricas foi o desenvolvimento da escrita, que potencializou as investigações sobre a natureza dos discursos e os seus diferentes usos. O apogeu desses conhecimentos e a disseminação de sua educação estão atrelados também à consolidação das práticas democráticas e ao chamado movimento sofístico. Nomes como Górgias, Protágoras, Hípias, Antifonte, Trasímaco, entre outros, são reconhecidamente declarados como os primeiros a produzir um conhecimento teórico sobre a retórica na cultura ocidental. Já os nomes de Tísias e Córax surgem nessa genealogia da retórica como sendo os criadores dessa arte ou técnica. Há uma bibliografia extensa sobre esse tópico, apresentando uma diversidade de compreensões sobre essa etapa de formação do conhecimento retórico. E a discussão sobre a natureza da retórica e suas finalidades perpassa toda a antiguidade, sendo marcada principalmente pelas definições apresentadas

¹⁰³ Outras expressões aparecem ao longo dos textos de Isócrates para definir a sua educação: estudo dos discursos (*ten ton logon meleten*, *Antídosis* §177) e filosofia dos discursos (*tous logos philosophian*, *Panegírico* §10).

¹⁰⁴ Schiappa (artigo 'Did Plato coin *Rhetorike*?') e Cole (*The origins of Rhetoric in Ancient Greece*) tratam dessa hipótese.

¹⁰⁵ Autores como Eric Havelock, Thomas Cole, George Kennedy, Olivier Reboul, Roland Barthes, Chaim Perelman, entre outros, que produziram reflexões e interpretações acerca da história da retórica.

por Platão (especialmente nos diálogos *Górgias* e *Fedro*), Aristóteles (na *Retórica*), Anaxímenes de Lâmpsaco (na *Retórica a Alexandre*¹⁰⁶) e nos textos dos autores normalmente relacionados ao movimento sofístico.

Um comentador contemporâneo, Edward Schiappa, vem escrevendo artigos e livros problematizando alguns aspectos dessa tradição da origem da retórica, analisando detalhadamente a repercussão da aparição do termo *rhetorike* no pensamento sobre a linguagem na cultura grega. Ele defende que esse termo tem uma aparição tardia, meados do quarto século, nesse ambiente cultural. Uma das propostas interpretativas indicadas pelo autor é a de que o termo *rhetorike* foi forjado por Platão no contexto de criação do diálogo *Górgias*, a fim de identificar e qualificar a atividade de alguns *adversários* seus que se dedicavam à educação dos jovens, centrada no estudo dos discursos. Mais especificamente, Schiappa diz que todo o diálogo *Górgias* pode ser lido como uma resposta ao *Contra os sofistas* de Isócrates e que o termo *rhetorike* tinha como principal alvo a educação pensada por ele, da qual Platão gostaria de se afastar. Ou seja, o termo em questão foi formulado dentro do projeto platônico de construção do modo de ser da filosofia, separando-a de outras atividades. O mais importante não é, para Schiappa, dar a Platão o título de criador do termo, algo que já acontece com outros termos que tratam de técnicas de comunicação¹⁰⁷, mas sim destacar que o termo *rhetorike* aparece tardiamente, não em autores que são considerados os primeiros teóricos da retórica.

Para esse comentador, a não existência do termo até meados do século IV a.C seria a evidência de uma compreensão distinta acerca da retórica, surgindo assim a necessidade de ter o devido cuidado de não projetar nos textos e pensamentos anteriores a essa criação a imagem de uma disciplina e saber já formulado e estabelecido. E mais, o autor considera estranha e anacrônica a afirmação de que haja algo que possamos considerar como uma teoria sobre a retórica antes desse período. Utilizando como referencial teórico pensadores da

¹⁰⁶ Sobre a polêmica em torno da autoria desse texto e sobre a compreensão da retórica presente nele, ver CHIRON, Pierre. 'A Retórica a Alexandre e os oradores áticos', in: *Letras Clássicas*, n.4, p.109-136, 2000.

¹⁰⁷ Sobre a criação de termos terminados em *-ike* nos diálogos de Platão, ver SCHIAPPA (*The beginnings of rhetorical theory*) p.17-18.

filosofia contemporânea que deram destaque às questões ligadas à linguagem e à complexidade das relações que o campo linguístico tem com outras áreas do saber e atividades humanas, como por exemplo, Wittgenstein, Kunh e Foucault, e com relação aos estudos acerca da antiguidade, Eric Havelock, Schiappa argumenta que a criação do termo causa uma revolução na compreensão da retórica. Segundo ele:

“O ator de nomear é importante porque nunca descrevemos um fenômeno de maneira neutra. Nossos pensamentos, atitudes e comportamentos são influenciados pela linguagem, precisamos dar sentido ao mundo. Quando essa linguagem muda, nós mudamos também.”¹⁰⁸

Um das fontes que Schiappa utiliza para defender a tese sustentada por ele é Isócrates, e o autor destaca a estranheza de que apesar de Isócrates ser considerado um dos mais importantes pensadores da história da retórica, o termo *rhetorike* não aparece em seus textos, e os termos *rhetoreia*¹⁰⁹ e *rhetoreuein* não aparecem com muita frequência. Como Schiappa interpreta esse fato? Para ele, primeiramente, esse fato comprovaria a sua tese de que o termo *rhetorike* foi forjado tardiamente, pois não aparece em textos que esperaríamos, além de Isócrates, outros exemplos são as comédias de Aristófanes e os fragmentos dos principais sofistas do século V a.C como Górgias e Protágoras¹¹⁰. Mas o mais importante para o autor é que por trás da não aparição do termo há uma imagem distinta do que hoje chamamos retórica, imagem essa associada aos saberes disciplinares que hoje em dia, e desde muito, são considerados distintos como filosofia, literatura e política. E um erro muito comum na interpretação de Isócrates e de outros pensadores desse período, segundo o comentador, é o de transpor para os textos deles conceitos e compreensões surgidas posteriormente,

¹⁰⁸ “[...]the act of naming matters because we never describe phenomena neutrally. Our thoughts, attitudes, and behaviors are influenced by the language we have to make sense of the world. When that language changes, so do we.” *The beginnings of rhetorical theory in classical greece*, p. 11.

¹⁰⁹ Aliás, a primeira aparição documentada desse termo ocorre, segundo o autor, no parágrafo 21 do *Contra os sofistas*.

¹¹⁰ Há uma discussão se o texto *Sobre os sofistas* de Alcídamas é anterior ou posterior ao *Górgias* de Platão, uma vez que nele encontramos o termo *rhetorike*. Sobre isso, SCHIAPPA, p.19-20. Essa aparição do termo em Alcídamas é uma das bases utilizadas por Stephen Halliwell para negar a tese de que Platão teria criado forjado o termo *rhetorike*. Sobre isso, ver seu artigo 'Philosophy and rhetoric' presente no livro *Persuasion: greek rhetoric in action* organizado por Ian Worthington.

formados principalmente por escolas e pensadores vinculados aos pensamentos platônico e aristotélico. É como se usássemos uma lente ou lupa platônico-aristotélica para melhor enxergar os textos preservados dos outros autores, que possuem uma *imagem* distinta de filosofia, projetando nesses abstrações em relação ao domínio dos discursos que talvez não sejam coerentes com perspectiva mais prática que encontramos em pensadores como Isócrates e Alcídamas.

Como é de se esperar no curso das interpretações, essa tese apresentada por Schiappa não é uma unanimidade, havendo uma série de argumentos e intérpretes que questionam a validade, relevância e consequência dessa tese da origem do termo *rhetorike*.¹¹¹ Nós mesmos não nos comprometemos integralmente com essa tese, pois ela tem como base alguns argumentos pautados em questões filológicas e cronológicas que são de difícil precisão¹¹². Contudo, concordamos com a metodologia utilizada pelo autor, a partir da possibilidade aberta por sua interpretação de revisitar os textos pré-platônicos, ou contemporâneos a ele, em relação à retórica com o cuidado de não projetar neles conceitos desenvolvidos posteriormente. Acreditamos que seja possível apreender algo novo a partir da leitura de textos do século V e IV a.C sem levar em consideração, na discussão sobre o discurso e a educação, a tradicional expectativa disciplinar associada aos termos filosofia e retórica. Como isso, não temos a pretensão de uma leitura que consiga acessar o verdadeiro ou original sentido do texto, pois o distanciamento histórico e cultural, assim como a escassez de algumas informações da época, revelam o quão ilusório é esse projeto. O que entendemos ser mais importante é a realização de uma análise cuidadosa das fontes e dos conceitos que utilizamos para a sua interpretação. O caso de Isócrates é um bom exemplo, muitos autores já trataram do *não-lugar*¹¹³ do pensamento e textos desse autor dentro da história das

¹¹¹ O próprio Schiappa, cap.2, apresenta os autores e argumentos contrários à hipótese sustentada por ele.

¹¹² Por exemplo, acreditamos que seja difícil ter certeza se Isócrates conscientemente se recusou a utilizar o termo *rhetorike* na apresentação de sua filosofia e educação, ou se este termo ainda não havia sido criado ou forjado. Alguns comentadores, como Terry Papillion, afirmam que Isócrates se recusou a utilizar o termo *rhetorike*, em seu artigo 'Isocrates techne and rhetorical pedagogy' ele afirma: "Isocrates' refusal to use the term *rhetorike* shows his desire to avoid the abstraction that Plato sought." P.151 Para esse comentador, a partir das ideias expostas por Schiappa, nem mesmo depois de Platão ter criado a palavra, Isócrates utilizou o termo, por conter nele uma teorização ou abstração que ele não concordava.

¹¹³ Uma dificuldade de classificação.

ideias, muito porque nele encontramos uma perspectiva diferente de filosofia e retórica se compararmos com o paradigma (platônico e aristotélico) estabelecido para o modo de ser da filosofia, ficando assim o seu nome, como de outros mais em diversos momentos da história da filosofia, à margem dos filósofos centrais. Sobre essa questão, Schiappa afirma o seguinte:

“Antes do termo *rhetorike* ser cunhado, as artes verbais eram entendidas de modo menos diferenciado e mais holístico em seu escopo em relação ao século IV a.C, e o ensinamento associado ao *logos* demonstra, consideravelmente, uma tensão menor entre as finalidades da busca pelo sucesso e da busca pela verdade, uma vez que a retórica e a filosofia foram definidas como disciplinas distintas.”¹¹⁴

Por conta disso, poderíamos afirmar que o fato de Isócrates não utilizar o termo *rhetorike* na identificação de sua atividade educacional é um sinal de que esse autor estaria num estágio pré-disciplinar da teoria retórica, ou seja, esta ainda não possui uma autonomia conceitual em relação a outras práticas como a filosofia, educação e política, por exemplo. Há aqui uma visão mais holística, menos técnica, dessa atividade de estudo sobre os discursos, algo mais experimental e intuitivo. Isso terá impacto no modo como Isócrates compreende a educação e a atuação filosófica, uma vez que ele criticará o processo de tecnicização das habilidades discursivas e seu ensino, algo que estava em desenvolvimento em seu tempo. Contudo, com isso não pretendemos apresentar Isócrates como um *anarquista*¹¹⁵ pedagógico ou didático pregando a não existência de um modelo educacional. A *imagem* da educação isocrática que estamos apresentando não exclui uma metodologia de ensino e reflexões pedagógicas, pois compreendemos que Isócrates tentou criar um método educativo que levasse em conta o aspecto criativo, *kairótico*, deliberativo, político de sua filosofia. Reconhecendo também os limites do conhecimento humano frente ao mundo da *praxis*. Tentar reconstruir o método e os conteúdos utilizados

¹¹⁴ “Prior to the coining of *rhetorike*, the verbal arts were understood as less differentiated and more holistic in scope than they were in the fourth century BCE, and the teaching associated with *logos* shows considerably less tension between the goals of seeking success and seeking truth than is the case once Rhetoric and Philosophy were defined as distinct disciplines”. *The beginnings of rhetorical theory in classical greece*, p. 165

¹¹⁵ Sobre a possibilidade de um anarquismo na educação, ver artigo 'O Paradigma Anarquista em Educação' de GALLO, Sílvio in: *Nuances, estudos de Educação*, vol.2, nº. 2, Unesp, 1996.

por Isócrates para ensinar sua filosofia é uma missão difícil, talvez até mesmo impossível se objetivo for alcançar alguma certeza ou exatidão. Porém, a partir da análise de algumas passagens de seus textos que nos dão indícios de práticas aplicadas em sua escola, articulando com temas, formas e conteúdos dos escritos de Isócrates, assim como outras fontes da época, podemos fazer especulações ou projeções que pretendem ser, pelo menos, verossímeis. Algo já realizado por alguns comentadores¹¹⁶.

Encontramos passagens onde Isócrates faz comparações e analogias entre a sua educação filosófica e outras técnicas, isso nos leva a crer que a filosofia para ele era mais uma entre as diversas técnicas existentes¹¹⁷. Uma técnica que pretendia atuar na formação das almas de seus alunos. Como por exemplo na seguinte passagem:

“Porém, ainda, tentarei expor do melhor modo possível a natureza (*physis*) dessa educação, qual é o seu poder (*dynamis*), o que tem de semelhante às outras artes (*technon*), e que benefício proporciona aos seus devotos e qual compromisso que estabeleço para ela.”¹¹⁸

Assim como os outros métodos educativos, Isócrates entende que sua educação dos discursos tem procedimentos específicos coerentes com o objetivo de cumprir a principal finalidade de sua formação: o conhecimento e o domínio do *logos* para a atuação ativa nas ações da cidade. Uma vez que o *logos* é o principal agente político, demarcador da diferença entre os homens e os animais. Encontramos, também, em Isócrates algumas passagens que realizam analogias entre a filosofia e outras técnicas como a medicina e a educação física¹¹⁹. Como ficará claro mais à frente no *Contra os sofistas*, o perigo de compreender a

¹¹⁶ Por exemplo, JOHNSON, R. 'Isocrates Methods of Teaching', in: American Journal of Philology 80 (1959).

¹¹⁷ Podemos destacar, mais uma vez, o fato de Isócrates ter se dedicado à educação como uma profissão, uma ocupação que lhe trouxe, com muito orgulho, uma ótima prosperidade econômica. Sendo por isso Isócrates reconhecido pela tradição como um precursor e defensor das artes ou técnicas liberais. É tentador fazer um comentário, como feito por Jaeger (*Padeia*, p.1193), que destaca o caráter burguês de Isócrates e o seu apreço por dinheiro, contrapondo ao perfil aristocrático de Platão, que não teria pensado a sua educação como um negócio. Porém, acreditamos que essa distinção não tem muito a contribuir nas reflexões que estamos realizando aqui.

¹¹⁸ “but yet I shall try as best I can to explain what is the nature (*physis*) of this education, what is its power (*dynamis*), what of the other arts (*technon*) it is akin to, what benefit it is to its devotees, and what claims I make for it.” *Antídosis*, §178.

¹¹⁹ *Antídosis*, §180-83 e *A Nicocles*, §11.

retórica como uma técnica rígida é aprisioná-la e limita-a a um conjunto de procedimentos que devem ser incorporados sem criatividade ou criticidade. Isócrates critica veementemente o que poderíamos chamar de retórica formal ou técnica, onde a habilidade de falar bem é desvinculada de seu ambiente primordial: a deliberação pública e a formação de uma consciência política. A educação do *logos* passa por uma compreensão do papel da linguagem na construção de nossas identidades, pois os discursos revelam o modo de ser de um indivíduo e sua cultura. O fato de entendermos que Isócrates se encontra em um período pré-disciplinar da retórica, não se opõe ou contradiz o fato de ele apresentar sua filosofia como uma técnica, exigindo assim uma série de procedimentos específicos para a transmissão dos conteúdos e habilidades previstas para a sua educação. Porém, como essa técnica pretende nos orientar num mundo onde a imprevisibilidade e a contingência reinam, ela não pode ter um caráter estático ou rígido.

Na apresentação da sua educação, Isócrates utiliza a palavra *logos*, lançando-nos numa pluralidade de sentidos que esse termo pode ter. A sua *paideia* do *logos* ganha por isso uma conotação muito mais ampla e menos técnica em comparação ao termo *rhetorike*. O centro da educação de Isócrates é *logos*, a linguagem e o pensamento, instrumentos imprescindíveis para a formação do mundo cultural e para a orientação das nossas deliberações e ações. O *logos* está presente em todos os ambientes sociais, não sendo restrito ao contexto jurídico ou deliberativo, apesar de ser nestes e nas exibições poéticas onde os seus efeitos e poderes são mais visíveis. É o *logos* que expressa a nossa *psyche*, o nosso modo de ser, entender e agir no mundo. Já que a filosofia para Isócrates é um treinamento da *psyche*, assim como a ginástica é um treinamento para o corpo, os exercícios filosóficos se desenvolvem a partir do conhecimento das capacidades do *logos*, atrelado às experimentações de sua potência. Essa *paideia* do *logos* tinha como objetivo principal desenvolver a *psyche* de seus alunos, entendendo que fazendo isso estaria também desenvolvendo e interferindo na *psyche* da *polis*.

A discussão apresentada aqui nos remete ao questionamento, presente no *Górgias* de Platão e em outros diálogos, se a retórica é ou não uma técnica ou

arte¹²⁰, pergunta essa que terá grande repercussão na história do pensamento. Por trás dessa pergunta há o projeto, iniciado por Platão e desenvolvido por Aristóteles, de formação disciplinar da retórica e da filosofia, demarcando suas diferenças e especificidades. Um testemunho que revela a longevidade¹²¹ e repercussão dessa discussão sobre se a retórica é ou não uma técnica é o *Contra os retóricos* de Sexto Empírico. Nesse texto, vemos o grande expoente do ceticismo pirrônico dar seu parecer sobre o valor técnico da retórica. O texto se torna um rico documento sobre esse saber porque Sexto Empírico analisa e critica as três principais definições que a retórica recebeu: a retórica é uma arte, ou uma ciência do discurso (*epistemen logon*), ou ainda, produtora do dizer e da persuasão (*legein kai pheithous peripoietikēn*). A argumentação de Sexto tem como principal objetivo revelar o ceticismo do autor em relação a esse domínio do discurso e demonstrar que a retórica não merece o título de técnica, por conta de sua natureza e finalidade, ou melhor, falta de finalidade específica. Diz ele:

“Consequentemente, se a retórica não possui matéria acerca da qual se exerça como arte, nem fim ao qual se dirija, então ela não existe como arte. Mas não possui matéria, nem mesmo um fim, como estabelecemos: portanto, a retórica é inconsistente. (ouk ara huparei he rhetorike)”¹²²

Nesse texto de Sexto Empírico já estamos num estágio bem avançado da formação disciplinar da filosofia e da retórica, tanto que o pensador nos oferece e critica as identidades tradicionais formuladas para a retórica com objetivo de negar para a ela o *status* de arte ou técnica.

Voltando ao texto do *Contra os sofistas*, a prática que Isócrates pretende apresentar, como já afirmamos, é mais próxima desse segundo grupo de educadores, uma vez que para esse pensador a filosofia deve estar comprometida com as decisões políticas, sendo o ambiente deliberativo o verdadeiro ambiente da filosofia. Isócrates também se vê como um professor de discurso político, porém a metodologia que ele utiliza é outra, assim como a compreensão que ele tem em

¹²⁰ Sobre essa discussão, ver o artigo de ROOCHNIK, D. 'Is rhetoric an art?', in: *Rhetorica: journal of history of rhetoric*, vol.12, nº.2, 1994, p.127-154.

¹²¹ Um texto da antiguidade que revela como a discussão sobre se algo é ou não uma técnica teve uma longevidade é a comédia *O parasita* de Luciano de Samósata. Nele se discute a diversidade de técnicas existentes para a obtenção de uma boa vida e a dificuldade de se escolher a mais útil, sendo a principal discussão sobre a arte de ser parasita.

¹²² §88. Tradução, apresentação e comentários de HUGUENIN, Rafael e BRITO, Rodrigo.

relação a esses discursos políticos. Continuando a análise do texto, Isócrates diz que a péssima qualidade desses professores é sentida quando eles pronunciam discursos piores do que as improvisações dos cidadãos comuns, o que já demonstra uma falta de sinceridade com relação à educação vendida. Mas o pior para Isócrates é a forma exagerada como eles apresentam o conhecimento do discurso, dizendo que esse é o único conhecimento possível de gerar a virtude política. Além disso, esses educadores afirmam que todos, sem qualquer distinção, podem alcançar a excelência discursiva. Para Isócrates, essa falsa propaganda não apenas prejudica a imagem deles frente aos cidadãos comuns, mas sim para todos aqueles que se dedicam a qualquer tipo de educação.

A consequência dessa supervalorização da educação do discurso realizada por esses professores de discursos políticos é a seguinte, segundo Isócrates:

“Gostaria que a filosofia tivesse, realmente, tamanho poder, mais do que ter uma grande quantia de dinheiro, porque se fosse assim não estaríamos tão renegados, nem teríamos usufruído a mínima parte dela. Como não é assim que ocorre, desejo fazer cessar a fala dos que afirmam tais asneiras, uma vez que estas blasfêmias não se voltam apenas contra os que comentem esse equívoco, mas sim contra todos que se ocupam da mesma atividade (educação filosófica).”¹²³

Na passagem acima, notamos, mais uma vez, o cenário negativo que filosofia tinha naquele contexto, sendo ela e seus professores constantemente renegados e ironizados pela opinião pública. Para Isócrates, essa triste situação da filosofia se deve principalmente às mentiras e às falsas promessas feitas por determinados professores. Aqui o autor apresenta a força que seu discurso pretende ter: fazer cessar ou anular os discursos elogiosos à educação filosófica que prometem algo para além das capacidades, gerando assim uma frustração ou até mesmo ódio em relação aos que se dedicam a essa ocupação. Isócrates sente o compromisso de construir uma nova imagem para a filosofia e para isso é preciso ser sincero e realista expondo os limites e capacidades dessa educação. Na mesma passagem, podemos extrair um dos sentidos que o termo filosofia tem no pensamento de Isócrates, pois ele identifica a filosofia com o conhecimento e educação do discurso, analisada aqui nos professores de discursos políticos. Em

¹²³ §11.

outros momentos de seu *corpus*¹²⁴ podemos encontrar também essa identificação entre filosofia e o que hoje denominamos retórica. Como já apontamos, é bem discutida a dificuldade de se classificar o pensamento de Isócrates, ficando ele em muitos casos em um *não-lugar* entre o filósofo, orador, educador e político, sendo ele um *outro* em relação às identidades que possuímos. Poderíamos tentar encontrar algumas denominações do tipo: educação *filosófica-retórica* ou *retórica-filosófica* de Isócrates. Mas talvez nem mesmo estas podem dar conta do sentido do pensamento isocrático. Dizer que para Isócrates filosofia e retórica são a mesma coisa parece uma solução simples e aceitável. Porém, como já dissemos, essa identificação pode ser problemática, pois afirmar que retórica e filosofia para Isócrates são a mesma coisa é projetar nas ideias e textos dele uma distinção ou separação disciplinar que faz sentido para nós, possuidores da divisão entre as disciplinas de acordo com os campos específicos de conhecimento¹²⁵. Contudo, para Isócrates isso faz sentido, já que este pensamento disciplinar em relação à filosofia estava em desenvolvimento em sua época. Aliás, poderíamos afirmar que Platão e Isócrates são os pilares dessa formação disciplinar da filosofia, a partir da construção de seu *território*, campo de investigação e atuação. Ao colocarmos em questão essa identificação entre filosofia e retórica em Isócrates, não pretendemos desvincular a teoria e prática desse pensador das discussões sobre a linguagem, o que seria um grande equívoco, mas sim queremos destacar o prejuízo hermenêutico ao limitarmos as questões presentes nos textos isocráticos exclusivamente ao campo da retórica. Isto é, dizer que filosofia em Isócrates é retórica, pode nos levar a conclusão de que não há nada de filosófico nele e que todas as vezes que encontramos esse termo em seus textos, seria melhor traduzido pelo que hoje chamamos de retórica. Isócrates não teria, então, nada a contribuir na história da filosofia e dos conceitos filosóficos, apesar de ser uma rica fonte nos estudos literários e filológicos. Entendemos que pelo fato de Isócrates estar nesse período de formulação identitária da filosofia, não encontramos fronteiras

¹²⁴ *Nicocles* §1, §5-9; *Panegírico* §10, §47 e *Antídosis* §254.

¹²⁵ No campo da educação e da epistemologia cada vez mais se discute a necessidade de se repensar as fronteiras disciplinares. Na área de educação, conceitos como o de interdisciplinaridade e de transdisciplinaridade são vistos como um caminho possível para trabalhar o conhecimento de uma maneira compartilhada e dialogada com a realidade, não mais como se fossem ilhas do conhecimento que os alunos devem apreender para conhecer e agir no mundo.

bem delimitadas e a própria *imagem* de filosofia presente em Isócrates circula por alguns *territórios*. Dentre estes, o *território* do *logos* tem grande destaque, mas ele está em contato direto com o campo da política, moral e educação.

Essa dificuldade de classificação do pensamento de Isócrates ocorre principalmente, como já apontamos, porque tentamos usar paradigmas de filosofia, retórica e educação estranhos ao pensamento isocrático e normalmente atrelados ao pensamento platônico e aristotélico. Como afirma Nehamas¹²⁶, não há como fazer uma distinção entre o que é filosofia e o que não é de uma maneira neutra ou imparcial, há sempre um interesse envolvido. Encontramos em Isócrates uma identidade da filosofia diferente da que a tradição estabeleceu como padrão. O aspecto prático ou pragmático dos textos e do pensamento de Isócrates, fez com que ele não merecesse o título de filósofo em alguns momentos da história da filosofia. Todavia, com os movimentos de crise, crítica e suspeita característicos da filosofia contemporânea, em relação, por exemplo, à elaboração de sistemas rígidos de conhecimentos, à racionalidade humana e sua interação com a natureza, e a busca de novas compreensões para o pensamento filosófico, fez com que os textos de Isócrates fossem revisitados, tornando-se assim atrativa e estimulante a estranheza causada por sua compreensão de filosofia para pensar o papel dessa disciplina na sociedade contemporânea.

Escrita e Oralidade

Regressando ao argumento de Isócrates apresentado no *Contra os sofistas*, o erro desses professores de discursos políticos não está, como nos erísticos, no conhecimento que eles pretendiam divulgar, mas sim na forma como eles ensinavam. Haveria, então, um erro pedagógico. Nessa parte do texto, Isócrates tinha a intenção de afastar a sua educação dos discursos políticos de outros que pretendiam ensinar esta mesma habilidade. Diz Isócrates:

¹²⁶ 'Eristic, antilogic, sophistic, dialectic: Plato's demarcation of Philosophy from sophistry'.

“Espanto-me ao ver estes se considerarem dignos de ter discípulos, não percebendo que estabelecem como paradigma de uma prática poiética uma técnica com regras rígidas. E quem não sabe, exceto eles, que em relação às letras há sempre algo fixo e constante, uma vez que continuamos usando as mesmas letras para as mesmas coisas, enquanto que em relação aos discursos encontramos o contrário? Pois, o que é dito por alguém não será igualmente útil para aquele que falará depois e mais habilidoso será quem, de um lado, falar de maneira apropriada ao assunto em questão e, por outro lado, for capaz de descobrir recursos diferentes dos utilizados pelos outros.”¹²⁷

O que está em questão nessa crítica de Isócrates é o equívoco em relação ao modo como os professores de discursos políticos transmitem o seu conhecimento, isso se deve, por sua vez, a um engano na compreensão do que seja essa ciência do discurso. O erro desse segundo personagem sofístico é entender a retórica como uma prática passível de uma técnica rígida, usando como paradigma de seu ensino, a educação das letras. Nesse último campo sim é possível resumir o seu ensino a uma transmissão das regras do seu uso, memorização das partes que compõem as palavras, entre outras coisas, uma vez que estamos, como diz Isócrates, *‘usando as mesmas letras sempre com relação às mesmas coisas’*. Todas as palavras de qualquer língua têm que ser formadas pelas mesmas letras, mudando apenas a ordenação. Isócrates está criticando uma prática pedagógica que vê a retórica como uma técnica fixa que pode ser apreendida a partir de memorizações de modelos de discursos e argumentos que pretendem prever todas as situações onde é necessário emitir um discurso.

Já em sua concepção de educação dos discursos, Isócrates destaca o seu caráter inventivo e a define como uma prática criativa ou *poiética* onde é necessário ter, entre outras coisas, a percepção do tempo oportuno para escolher o melhor momento para dizer e o que dizer, de acordo com o público e a situação. Exatamente por ter esse caráter criativo (como outras artes), a retórica não se restringe a uma técnica preestabelecida e o seu ensino não pode se resumir a uma simples transmissão de modelos fixos e estáveis. Fazendo uma comparação com a pintura, não é o conhecimento das técnicas de pintura e da composição das cores que faz um pintor ser excelente e único, mas sim a capacidade de dar um aspecto singular, em sua aplicação, a estas técnicas, criar a partir delas, as reinventando e

¹²⁷ §12.

revolucionando. Assim fizeram os grandes pintores da história da arte. Essa característica pode ser ampliada às outras artes como a música, poesia, teatro, e até mesmo a própria filosofia, onde a criatividade não se faz ausente, sendo ela o que nos faz fugir da previsibilidade, o grande erro de qualquer produção criativa.

A partir dessa concepção da retórica como sendo uma atividade criativa, podemos discutir como a tradição poética¹²⁸ está presente no pensamento de Isócrates. É possível afirmar que em Isócrates encontramos uma retórica muito mais moderada em recursos poéticos do que, por exemplo, em Górgias. Isócrates destaca a necessidade de incorporar noções de ritmo e rima na produção do discurso a fim de alcançar a sua efetividade e fazer jus ao caráter criativo da retórica. Porém, o foco não deve ser apenas a persuasão ou a *apate* (ilusão), mas sim a transmissão de uma opinião que visa atuar nas decisões da cidade e na emulação de boas condutas dos cidadãos. Assim como Platão, principalmente na *República*, via a poesia como um agente importante na formação dos cidadãos e que por isso se deve ter cuidado na seleção de quais poemas serão transmitidos, Isócrates entendia o exagero de recursos poéticos como uma corrupção, uma tentativa de simplesmente agradar os ouvintes, enfeitiçá-los com os poderes do *logos* poético. Como não poderia ser diferente, a tradição poética está presente em alguns temas dos discursos de Isócrates, como, por exemplo, o *Elogio a Helena* e o *Busiris*. A poesia, em suas diferentes manifestações, é aquela que transmite e torna viva a memória cultural de um povo, a partir de seus mitos e fábulas. Será através dessa memória cultural que Isócrates desenvolverá a sua *filodoxia*, pois, como vimos no capítulo anterior, o saber conjectural proposto pela filosofia isocrática é produto de uma análise do passado e do presente, a fim de criar uma orientação para as decisões futuras. Ou seja, na *filodoxia* o diálogo com a memória cultural se faz necessário e imprescindível, já que esta é uma das bases possíveis para a emissão de uma *doxa* bem fundamentada.

O fato da consciência filosófica ter se desenvolvido a partir de uma consciência mítica, sendo estas duas (mito e filosofia) manifestações da

¹²⁸ Sobre a presença da tradição poética, e sua memória cultural, nos pensamentos de Platão e Isócrates, ver HASKINS, E., 'Philosophy, rhetoric, and cultural memory – rereading Platos Menexenus and Isocrates Panegyricus'.

necessidade humana de dar sentidos ao mundo e a sua vida, fez que com os filósofos tivessem a necessidade de se posicionar frente à poesia, como uma expressão artística, mas também como uma *paideia*, transmissora de conhecimentos e valores. Tanto Isócrates (*Helena*) e quanto Platão (*Menexeno*) criticaram o modo como os novos educadores utilizavam esse arcabouço cultural da poesia na transmissão de suas técnicas, e apresentam um outro modo, um modo mais filosófico, de trabalhar com os mitos e a poesia.¹²⁹

Isócrates conclui essa distinção entre a ciência do discurso e estudo das letras dizendo o seguinte:

“A maior prova da diferença entre ambas é a seguinte: não é possível um discurso ser considerado belo quando não possuir os sentidos de oportunidade, adequação e novidade, enquanto que com relação às letras nenhuma destas características são necessárias.”¹³⁰

Assim encontramos os três pilares da prática filosófica de Isócrates e que fazem dela uma arte criativa e com preocupações estéticas, já que a beleza tem um papel importante na elaboração dos discursos. Ele fala, primeiramente, do senso de oportunidade, o *kairos*, a habilidade de saber perceber o tempo correto de falar e cessar o discurso. Essa é uma noção importante dentro da cultura grega, com presença na retórica, na ética, na medicina hipocrática, na navegação, nas estratégias de guerra e também na religião. Dentre os significados do termo podemos citar o de proporção e justa medida, parte vital do corpo, tempo exato, momento oportuno, tempo crítico, oportunidade, estação, vantagem e lucro. Para Isócrates, herdeiro da retórica gorgiana, não há como transmitir com uma técnica fixa essa habilidade, imprescindível para a prática retórica de saber discernir o bom momento (*eukairian*) e o mau momento (*akairian*). Unidos ao conceito de *kairos* estão os de conveniência e novidade. Para que o orador possa realizar o seu objetivo, a produção da convicção na alma e a sua condução (*psicagogia*), é preciso, após reconhecer o momento oportuno, dizer coisas adequadas ou convenientes às almas dos seus ouvintes. A persuasão só será realizada quando o

¹²⁹ Em relação ao modo como Isócrates trata a tradição poética, podemos citar dois momentos centrais em seu *corpus*: no discurso *Evágoras* (§8-12), Isócrates trata da diferença de finalidades entre a filosofia e a poesia, já no *A Nicocles* (§48) ele expressa a vinculação entre estas atividades no que diz respeito aos aconselhamentos morais.

¹³⁰ §13.

orador souber identificar as características do seu público e produzir um discurso conveniente à situação. Como já dito anteriormente, o senso de novidade é imprescindível para qualquer arte criativa, pois cada nova situação exige um novo discurso, só assim a condução das almas será realizada de maneira efetiva, não a partir de modelos preestabelecidos ou fixos.

A crítica que Isócrates realiza aqui é muito semelhante à realizada por Aristóteles nas *Refutações sofísticas*, em relação à forma como Górgias transmitia seus conhecimentos, o que ele chamava de adestramento. Diz Aristóteles:

“Com efeito, o adestramento proporcionado pelos professores pagos de argumentos sofísticos assemelhava-se à maneira como Górgias tratou da matéria. Pois o que eles faziam era distribuir discursos para serem apreendidos de memória, alguns deles retóricos, outros sob a forma de perguntas e respostas, na suposição de que os argumentos todos, de modo geral, incluídos ali. E assim, o ensino que ministravam aos seus alunos era rápido, mas rudimentar.”¹³¹

Aristóteles ainda diz que esse tipo de educação-adestramento não transmite a técnica, apenas o seu produto, isto é, não se transmite a habilidade de produção dos discursos, mas sim discursos prontos para serem utilizados como modelos, sendo assim uma falsa educação. Isócrates diz¹³² algo parecido quando afirma que serão mais admirados por sua arte não aqueles que se vangloriam ou exageram em suas qualidades, e sim aqueles que são “*capazes de descobrir tudo o que há em cada uma delas.*”, que podem conhecer as potências de sua arte e criar a partir disso. Ou como exposto no *Panegírico*, para Isócrates o que faz uma pessoa se destacar na retórica, assim como em outras técnicas, é a criatividade de abordar um assunto tradicional de uma maneira nova, trazendo uma perspectiva diferente. Tendo em vista que uma característica essencial dos discursos¹³³ é a de abrir a possibilidade de tratar de um mesmo assunto de muitas maneiras ‘*diminuir o grande, atribuir grandeza ao pequeno, e tratar o antigo com um estilo novo.*’¹³⁴ Então, para Isócrates a excelência nos discursos será alcançada quando:

“É minha opinião que o estudo do logos (tous logous philosophian), como o das outras artes, pode fazer grande progresso se admirarmos e honrarmos não os que

¹³¹ *Refutações sofísticas*, 183b,35-184a

¹³² §10.

¹³³ A expressão que Isócrates utiliza é: *hoi logoi toiauten ekhousi ten physin. Panegírico*, §7. Poderíamos traduzir como, a natureza dos discursos.

¹³⁴ *Panegírico*, §8.

iniciaram essas artes, mas sim aqueles que alcançaram a perfeição em cada uma dessas, ou ainda, não os que procuram falar sobre coisas que ninguém tratou antes, mas sim aqueles que sabem como falar de modo que ninguém seria capaz.”¹³⁵

Já no *Antídosis*¹³⁶, Isócrates, para destacar as particularidades da produção de discursos, faz uma comparação com a escrita de leis. Afirmando, primeiramente, que estas atividades foram desenvolvidas paralelamente, por conta das necessidades surgidas a partir do momento em que os homens começaram a viver em cidades. A finalidade dessa passagem é afirmar que os que se dedicam a escrever leis ou documentos, pretendendo normatizar a vida da *polis* seja de modo real ou ideal, não devem ser mais considerados do que aqueles que escrevem discursos deliberativos e pretendem atuar na opinião pública, influenciando assim as ações coletivas. O argumento utilizado aqui para valorizar os discursos políticos em relação às leis está na mesma direção do apresentado anteriormente na comparação entre discursos e letras. Pois, no que diz respeito à escrita das leis, as mais admiradas são as mais antigas e tradicionais, qualquer modificação nessas tende a gerar bastante desagrado na opinião pública. Já na criação de discursos, o critério para dizer qual é o melhor é a novidade, abordar um tema tradicional com novos e persuasivos argumentos.¹³⁷

Resumindo a crítica de Isócrates a esse segundo grupo de sofistas, diferentemente dos erísticos, Isócrates não afasta os professores de discursos políticos da filosofia ou do cuidado da alma, mas sim, como vimos, faz uma identificação entre a ciência do discurso e a filosofia. O erro desses está tanto em não analisar as capacidades de tal ciência, principalmente na pretensão de universalidade de seu ensino¹³⁸, acreditando que podem transformar qualquer

¹³⁵ “*And it is my opinion that the study of oratory (tous logous philosophian) as well as the other arts would make the greatest advance if we should admire and honor, not those who make the first beginnings in their crafts, but those who are the most finished craftsmen in each, and not those who seek to speak on subjects on which no one has spoken before, but those who know how to speak as no one else could.*” *Panegírico*, §10.

¹³⁶ §79-85.

¹³⁷ O que é dito aqui no *Antídosis*, lembra também passagens do *Panegírico* (§39 e 40) onde se critica aqueles que escrevem tratados sobre estados ideias, onde poderíamos ver uma crítica a Platão, principalmente em relação a diálogos como a *República* e *As leis*.

¹³⁸ Não levando em consideração a natureza, conhecimento e experiência dos alunos.

pessoa em um bom orador, quanto também em usar como paradigma de uma arte criativa, uma técnica fixa, confundindo educação dos discursos com letramento.

Outros dois textos podem nos ajudar a melhor compreender a discussão por trás destas críticas de Isócrates, uma vez que os textos selecionados são de contemporâneos de Isócrates e compartilham de todo o seu ambiente político-cultural. Além disso, os textos em questão nos apresentam distintas perspectivas em relação à filosofia, revelando, novamente, que nesse período encontramos uma diversidade de compreensões sobre o que ela é e, principalmente, como o seu discurso deve ser elaborado. Tanto que encontraremos nos textos escolhidos uma crítica à linguagem escrita e aos perigos que essa tecnologia pode trazer para a filosofia e sua educação. Faremos, agora, um paralelo entre a crítica apresentada por Isócrates e os textos de Alcídamas e Platão, respectivamente, o *Sobre os sofistas ou sobre aqueles que escrevem discursos* e o diálogo *Fedro*, em especial os trechos finais. A relação entre estes textos já foi abordada por diversos comentadores¹³⁹, havendo, inclusive, intérpretes que defendem a existência de um diálogo direto entre eles, gerando uma série de discussões acerca da cronologia dos textos. Não pretendemos entrar nessa discussão cronológica e afirmar qual seria a verdadeira sequência entre os textos, algo que consideramos senão impossível, pelo menos pouco realizável. Para nós, não importa muito qual texto foi escrito primeiro, ou quem está respondendo quem, o mais importante é que a análise comparativa dos textos nos dará melhores condições para interpretar o pensamento de Isócrates. Pois a partir dos textos de seus *adversários* teremos acesso ao seu ambiente intelectual e às controvérsias da época.

Os textos de Isócrates, Alcídamas e Platão nos apresentam a criação de *imagens* da filosofia que estavam diretamente associadas às suas práticas educacionais. Eles nos revelam o quanto a construção identitária da filosofia, a descrição de sua natureza e finalidades¹⁴⁰, está totalmente atrelada à criação do discurso filosófico, do modo como ela deve *falar*. Isto é, os três estão criando

¹³⁹ Como por exemplo, Van Hook, Marina Mccoy, B.W Benoit, R.L. Howland e Schiappa.

¹⁴⁰ O clássico *o que é?* e *para que serve?*

também uma retórica ou literatura filosófica. Sobre isso, a autora Marina McCoy afirma o seguinte:

“ [...] a questão se e como a escrita pode contribuir para a excelência está diretamente ligada à discussão sobre o que significa ser um filósofo para cada um dos três pensadores. Em outras palavras, a questão sobre o que constitui uma boa filosofia está intrinsecamente relacionada à questão sobre o que constitui uma boa retórica. Não podemos artificialmente separar a compreensão platônica de filosofia da discussão central em curso em Atenas acerca da maneira apropriada de se relacionar filosofia, retórica e sofística.”¹⁴¹

Levando em conta o ambiente *agonístico* desse período, poderíamos colocar os pensadores em questão como *adversários*, tendo os seus textos o objetivo de apresentar, para o senso comum da época, a melhor imagem da filosofia e como deve ser o seu discurso. Além desse aspecto positivo, onde os autores estabelecem o que eles consideram uma verdadeira filosofia e um legítimo discurso filosófico, há também neles uma descrição negativa. Através dessa temos a apresentação do *outro* da filosofia para cada autor, distinguindo aqueles que não merecem o título de filósofo, por banalizar o seu ensino e produzir uma imagem negativa frente à opinião pública. A construção identitária da filosofia tem como base o reconhecimento do *outro* e o processo de criação da identidade do filosofar realizado por Isócrates, Platão e Alcídamas passou, necessariamente, por uma análise (comparativa) das diferentes propostas para educação filosófica surgidas na época. Por isso, é tão latente o *diálogo* entres os textos, mesmo que não haja menções diretas.

Assim como o *Contra os sofistas* de Isócrates, o *Sobre os sofistas ou Sobre aqueles que escrevem discursos* de Alcídamas tem um caráter panfletário ou protréptico, onde o objetivo principal é fazer uma distinção entre diferentes compreensões e práticas educacionais, numa dialética entre crítica dos *adversários* e defesa da própria educação. Como no texto de Isócrates, encontramos em Alcídamas o contexto de descrença em relação às novas

¹⁴¹ “[...] the question of whether and how writing can contribute to excellence is closely connected to the discussion of what it means to be a philosopher in all three thinkers. In other words, the question as to what constitutes good philosophy is intricately connected to the question of what constitutes good rhetoric. We cannot artificially separate Plato's understanding of philosophy from the larger intellectual discussion ongoing in Athens about the proper way to relate philosophy, rhetoric, and sophistry.” ‘Alcidamas, Isocrates, and Plato on speech, writing, and philosophical rhetoric’, p. 20.

educações, denominadas pelo senso comum como filosofia, tendo a figura do sofista como principal agente. Daí a necessidade de produzir defesas de sua educação. Também como Isócrates, Alcídamas foi classificado pela tradição filosófica como um representante do movimento sofístico, de uma geração posterior aos antigos sofistas. Isso porque ele não apenas teria circulado entre os ambientes da educação sofística como também se dedicou ao ensino da retórica. Outro detalhe que une Isócrates a Alcídamas é o fato de eles serem classificados como sofistas mesmo que se apresentem como filósofos e defensores da educação filosófica.

A mensagem por trás do texto de Alcídamas é a seguinte: uma crítica à determinada prática filosófica e educacional que tinha como principal agente os discursos escritos. A dialética aqui se desenvolve entre uma prática linguística pautada na escrita e outra na oralidade, ou em termos anacrônicos, entre uma retórica literária e uma retórica do improviso. Por isso, encontramos no texto tanto críticas à técnica de produzir discursos escritos – que para autor *congela* o pensamento – quanto um elogio à habilidade retórica do improviso e da habilidade de adaptar o discurso às diferentes situações e público. O parágrafo inicial do *Sobre os sofistas* de Alcídamas tem a mesma estrutura da abertura do texto de Isócrates, apresentando uma acusação contra determinada prática educacional. Em Alcídamas, encontramos a seguinte afirmação:

“Uma vez que os chamados sofistas se vangloriam e se orgulham por ter se dedicado à escrita de discursos e através de livros revelando sua sabedoria, apesar de terem negligenciado a investigação (historia) e a educação (paideia) [...] uma vez que eles pretendem ser mestres de toda a arte retórica, embora possuam apenas a menor parcela da capacidade dela [...] sou da opinião de que aqueles que dedicam suas vidas à escrita são lamentavelmente deficientes na retórica e na filosofia; estes homens, com mais justiça, poderiam ser chamados poetas em vez de sofistas.”¹⁴²

Como se percebe, este primeiro parágrafo é uma fonte importante para a investigação sobre genealogia das *imagens* da filosofia, pois encontramos a

¹⁴² “Since certain so-called Sophists are vainglorious and puffed up with pride because they have practiced the writing of speeches and through books have revealed their own wisdom, although they have neglected learning (historia) and discipline (paideia) [...] since they claim to be masters of the whole of the art of rhetoric, although they possess only the smallest share of ability therein [...] I am, therefore, of opinion that those who devote their lives to writing are woefully deficient in rhetoric and philosophy; these men, with far more justice, may be called poets rather than Sophists.” *On the sophists* §1-2, tradução de Van Hook.

apresentação sucessiva de termos relevantes para esta pesquisa como *paideia*, retórica, poeta, filosofia e sofista. Além disso, notamos nesse exórdio indícios do *agon* educacional existente na época e a necessidade de criação de *fronteiras* entre as diferentes práticas educacionais. Apesar de encontrarmos em Isócrates e Alcídamas a construção de uma *topologia* do território filosófico, não há nestes autores um processo de separação ou distinção total entre os conceitos de filosofia, retórica e sofista, como há no pensamento platônico. Isso não se deve a uma falta de rigor conceitual desses autores em relação a Platão, mas sim principalmente porque no pensamento deles encontramos uma *imagem* mais diversa da filosofia, menos precisa ou técnica talvez, o que gera um certo desconforto para nós, leitores contemporâneos, portadores de uma tradição (ou tradições) da atividade filosófica. Tanto que encontramos no parágrafo citado acima de Alcídamas o termo *sofista* não possuindo propriamente um sentido pejorativo, mas sim relacionado à atividade educativa, de transmissão da *paideia* ou da cultura. O texto de Alcídamas não tem como objetivo desclassificar todos os que se consideram ou são denominados de sofistas, mas sim criticar a postura de um grupo desses educadores, que segundo ele, nem mereceriam esse título, pois usam como centro de sua educação os discursos escritos. A crítica vai contra aqueles que realizaram uma mecanização ou tecnicização da educação dos discursos, a partir de recursos criados pela escrita, deixando de lado práticas mais coerentes com a filosofia, como a investigação e a cultura, valorizando, por sua vez, memorizações e repetições. Para Alcídamas, essa mecanização de práticas discursivas e intelectuais está distante dos ideais de sua filosofia, pois se concentra na especialização de apenas uma parte dessa educação, numa parte menos importante, a escrita. Nessa *topologia* da filosofia de Alcídamas, aquele que se dedica a ensinar a filosofia a partir de textos escritos, entendendo a atividade filosófica como uma ocupação literária, não merece o título de sofista, mas sim de poeta.

Depois dessa acusação inicial, Alcídamas apresenta uma argumentação que visa comprovar que os que entendem a filosofia como uma técnica de produção de discursos escritos não compreendem a sua real natureza. Nesse texto, a habilidade de reconhecer o momento oportuno de realizar um discurso é tida como o

principal paradigma da educação filosófica. Alcídamas defende que os discursos devem ser elaborados de improviso, incorporando argumentos e ideias de acordo com a situação e interlocutores, e não de maneira prévia colocando os argumentos por escrito, preocupando-se com os mínimos detalhes de sua produção textual e tentando prever o contexto de tal discurso. Poderíamos afirmar, então, que contra a precisão discursiva que os textos escritos exigem, *aprisionando* o pensamento e diminuindo a capacidade mnemônica, Alcídamas prescreve o improviso, um discurso vivo e eficaz, produzido por um pensamento criativo e maleável. Contudo, isso não significa que essa educação, defensora do improviso e contra a precisão da escrita, prescreve a falta de cuidado ou método na produção de um discurso. Como é afirmado pelo próprio Alcídamas no parágrafo 33, o orador deve levar em consideração na elaboração de um discurso uma preparação prévia acerca do ordenamento das ideias e argumentos expostos, assim como o emprego do improviso na seleção das palavras. Para Alcídamas, os que veem a retórica como sendo exclusivamente uma técnica de elaboração de discursos escritos, promovendo uma educação a partir desta habilidade, está mais próximo da poesia do que da filosofia, pois para ele esses se dedicam a gerar prazer nos *olhos* e todo seu esforço está em criar uma bela imagem em termos discursivos. Enquanto que o discurso filosófico é medido pela sua eficácia prática, pela sua capacidade de mobilizar ações individuais e coletivas. Possivelmente, o principal alvo de Alcídamas aqui seja Isócrates, já que este tinha a elaboração de discursos escritos como principal instrumento de sua filosofia e educação. Sendo assim, segundo essa *imagem* de filosofia apresentada por Alcídamas, Isócrates não merece o título de filósofo e sim de poeta. Talvez fosse também essa a opinião que Alcídamas tinha em relação a Platão.

No parágrafo a seguir fica ainda mais nítida a crítica que Alcídamas faz aos discursos escritos na educação filosófica, ao apresentar uma analogia entre os discursos escritos e estátuas ou pinturas:

“ Em minha opinião, os discursos escritos (*gegrammeous*) não deveriam verdadeiramente ser chamados de discursos, eles são sim imagens (*eidola*), aparências (*schemata*) e imitações (*mimemata*). Seria razoável para nós considerá-los como estátuas de bronze, imagens de pedra ou pinturas de seres vivos; assim como estas últimas são aparências de corpos materiais, dando prazer somente aos

olhos, não tendo nenhum valor prático, da mesma forma, os discursos escritos, por empregarem uma forma ou ordenamento duro e rápido, se forem lidos privadamente, impressionam, mas em momentos de crise, não conferem qualquer auxílio ao seu possuidor, por causa de sua rigidez.”¹⁴³

Depois de afirmar e exemplificar, ao longo do texto, os limites da linguagem escrita, na parte final do seu discurso¹⁴⁴, Alcídamas revela que ele não condena de maneira absoluta o uso dos discursos escritos. Pelo contrário, o autor percebe a sua importância, principalmente, no contexto educativo onde se pode divulgar os seus ensinamentos e técnicas, assim como é a partir da elaboração de discursos escritos que é possível melhor avaliar o desenvolvimento dos alunos. O objetivo dele é revelar que uma educação filosófica pautada na escrita é menos eficaz, e conseqüentemente, a escrita é uma habilidade inferior à presteza de produzir discursos de modo extemporâneo. Na educação de Alcídamas, a capacidade de falar é mais valorizada do que a técnica de desenvolvimento da escrita.

Os textos de Alcídamas e de Isócrates ecoam no *Fedro* de Platão, onde encontramos igualmente uma análise crítica da escrita, dos bons e maus usos dessa tecnologia. Esse diálogo de Platão é importante para a investigação sobre a retórica grega não só por buscar a natureza e capacidades dessa técnica, mas também por encontrarmos ali relatos reveladores do modo como os textos eram utilizados na educação, servindo, por isso, de base para reflexões sobre o desenvolvimento da cultura letrada na Grécia antiga e sobre o método educativo na cultura grega. Depois de narrar o encontro de Sócrates com o jovem Fedro, que acabara de ter lições com Lísias e que levava consigo uma cópia do discurso do mestre sobre a natureza do amor, para que pudesse estudá-lo com calma, memorizando e analisando sua estrutura, Platão se utiliza de uma riqueza de recursos dramáticos para nos apresentar um diálogo entre as personagens. O

¹⁴³ “Written discourses (*gegrammenous*), in my opinion, certainly ought not to be called real speeches (*logous*), but they are as wraiths (*eidola*), semblances (*schemata*), and imitations (*mimemata*). It would be reasonable for us to think of them as we do of bronze statues, and images of stone, and pictures of living beings; just as these last mentioned are but the semblances of corporeal bodies, giving pleasure to the eye alone, and are of no practical value, so, in the same way, the written speech, which employs one hard and fast form and arrangement, if privately read, makes an impression, but in crises, because of its rigidity, confers no aid on its possessor.” §27-28, tradução de Van Hook. Analisaremos com mais atenção esse parágrafo mais a frente.

¹⁴⁴ A partir do parágrafo 29.

diálogo começa com a crítica de Sócrates as teses apresentadas no discurso de Lísias e se desenvolve na tentativa de produção de um discurso que supere, em conteúdo e em forma, o do orador. O tema do diálogo realizado pelos personagens tem como mote inicial as características do amor, a partir de uma análise da perspectiva do amado e do amante, mas acaba, após o segundo discurso de Sócrates¹⁴⁵, em uma discussão sobre a natureza da técnica retórica, entendendo-a como a arte de conduzir as almas por meio das palavras¹⁴⁶. Defende-se, entre outras coisas, a necessidade de se compreender um discurso como um organismo vivo¹⁴⁷, sendo para isso imprescindível uma ordenação e sequenciamento dos argumentos. Encontramos, também, neste momento do texto¹⁴⁸ algumas referências a nomes da história da retórica que realizaram inovações da produção de discursos, como Górgias, Tísias, Pródico, Hípias, Protágoras e Trasímaco. E a partir da comparação entre a retórica e medicina, Sócrates apresenta a necessidade de se conhecer a natureza da retórica para se instruir tecnicamente nela e divulgar esse conhecimento para outros. Aqui Sócrates fala da necessidade do uso do método dialético para realizar as divisões e reuniões necessárias para se conhecer, entre outras coisas, a diversidade de almas existentes para que se possa reconhecer entre os diferentes gêneros de discurso aquele que é mais específico para cada tipo de alma. Através das falas de Sócrates, Platão nos apresenta uma imagem de retórica que não está associada ao verossímil, mas sim à própria verdade e ao fundamento da realidade, isto é, ao que é e não ao que poderia ser. Apenas seguindo esse pré-requisito que poderíamos afirmar que uma pessoa possui o conhecimento técnico da retórica, ou melhor, da verdadeira retórica, a retórica filosófica.

Contudo, a parte que nos interessa aqui por conter um diálogo mais direto com o momento do *Contra os Sofistas* que estamos analisando e com o discurso de Alcídamas, começa a partir de 274b, onde se aborda a questão sobre a pertinência ou não dos textos escritos. Platão relata nesse momento o mito de Teuth, no qual encontramos uma crítica à tecnologia da escrita, pensada para

¹⁴⁵ 257b.

¹⁴⁶ *Psicogagia*, 264a.

¹⁴⁷ 264c.

¹⁴⁸ 267a.

facilitar a memorização dos conhecimentos, mas vista como um *pharmakon* que tem como efeito colateral um prejuízo na capacidade mnemônica do homem. Com a escrita, os homens ficariam presos às imagens das palavras, aos seus sinais, e não as coisas em si mesmas que elas representam.¹⁴⁹ E a educação pautada na escrita não transmitiria aos alunos a sabedoria em si, mas sim uma aparência de sabedoria¹⁵⁰. Já em 275d, encontramos a comparação da pintura com a escrita, uma vez que ambas realizam uma representação *morta*, onde não se consegue dialogar com texto ou com a imagem, não conhecendo então o seu fundamento, ficando preso apenas às suas aparências. Mas há um uso positivo da escrita, uma escrita viva, assim escreve Platão utilizando uma metáfora com a agricultura e sementeira:

“[...] acho muito mais bela a discussão destas coisas quando se semeiam palavras de acordo com a arte dialética, uma vez que encontrada uma alma digna para receber sementes! Quando se plantam discursos que se tornam autossuficientes e que, em vez de se tornarem estéreis, produzem sementes e fecundam outras almas, perpetuando-se e dando ao que os possuem o mais alto grau de felicidade que um homem pode atingir. [...] os melhores de todos os discursos escritos são os que têm por fim servir de memorandos aos que conhecem tais discursos e somente nas palavras cujo fito é a instrução, assim se gravando na alma, sobre o que é justo, belo e bom, somente nessas encontramos uma perfeição digna dos nossos esforços.”¹⁵¹

A partir dessa passagem podemos extrair algumas reflexões sobre o papel da escrita no pensamento platônico, lendo a crítica realizada pelo rei Tamuz como sendo a própria perspectiva platônica¹⁵² em relação ao uso *vazio* da escrita. Isto é, uma escrita que não cause o impacto necessário para a conversão filosófica e serve apenas para um deslumbre em relação à aparência. Além disso, com a escrita o número de informações aumenta, mas o aprofundamento acerca delas não. A escrita possibilita também o surgimento dos simuladores de sabedoria, uma sabedoria estéril e superficial. Por isso, há a necessidade de escrever um texto, e não abandonar a escrita com fez Sócrates, que tenha uma vivacidade capaz de tocar a alma do leitor e conduzi-la ao caminho da verdadeira realidade.

¹⁴⁹ “Por isso, não inventasse um remédio para a memória, mas sim para rememoração.”

Fedro, 275a, tradução de Pinharanda Gomes.

¹⁵⁰ 275a.

¹⁵¹ 277a e 278b, tradução de Pinharanda Gomes.

¹⁵² Encontramos críticas semelhantes em relação à escrita em textos como *Crátilo* (439b) e *Carta VI* (342a-345c).

Aqui Platão parece defender o gênero literário escolhido por ele para expressar sua filosofia, os diálogos, que conseguem transpor a vivacidade da oralidade para a escrita, numa tentativa de transpor os limites desta.¹⁵³

Outra questão que pode ser feita a partir do *Fedro* de Platão é a seguinte: como interpretar a menção (elogio) a Isócrates no final do diálogo, depois de toda discussão sobre a retórica? Como sendo sincera ou irônica? Acreditamos que ser sincera ou não, não é a principal questão aqui, pois mesmo que aparentemente haja uma carga irônica nela, a mensagem que Platão pretendia passar ao leitor parece clara: o nome de Isócrates deve ser visto como uma *sombra* ao longo de toda discussão realizada ali. O nome a ser pensado em algumas passagens e críticas. Talvez algo que leitor contemporâneo a Platão e a Isócrates faria inconscientemente, sem precisar da menção direta, porque os nomes citados por Platão em relação à teoria retórica são de pensadores contemporâneos a Sócrates, que não mais atuavam como oradores ou professores, sendo suas ideias e práticas atualizadas pela nova geração de educadores. Dentre esses, estava Isócrates, talvez o nome mais conhecido, colocado no diálogo como sendo um jovem ainda. Entendemos, como Marina MacCoy e outros comentadores já destacaram, que com esta menção a Isócrates, Platão pretendia dar ao leitor uma direção de leitura, como se o nome desse pensador devesse ser associado a toda discussão realizada anteriormente. Além disso, há aqui uma nítida demarcação do território da filosofia, que coloca Isócrates como um *estrangeiro*, que circula por outras regiões, apesar de seu pensamento ser propenso à filosofia¹⁵⁴. Esta é a mensagem que Platão, a partir de Sócrates, queria transmitir a Isócrates: se ele quisesse entrar no território da filosofia teria que se dedicar a estudos mais elevados.

Após estes comentários sobre os textos escolhidos, poderíamos formular as seguintes perguntas para orientar nossas reflexões: Que aproximações podemos fazer entre as críticas apresentadas? E quais são as principais diferenças? Como eles podem contribuir para a análise do pensamento de Isócrates? Antes disso,

¹⁵³ Comentadores como Cole, Ferrari, Griswold e Burger abordam essa questão da crítica à escrita e o desenvolvimento dos diálogos platônicos. Não à toa, essa passagem do *Fedro* é utilizada como uma das fontes fundamentais para os autores que defendem a perspectiva da doutrina não-escrita do pensamento platônico.

¹⁵⁴ “*enesti tis philosophia te tou andras dianoiã*”, *Fedro*, 279 a-b.

vale ressaltar, mais uma vez, que os três textos nos revelam um momento marcante da genealogia da *imagem* do filósofo na cultura grega, onde encontramos várias perspectivas de construção do fazer filosófico e sua prática discursiva. Perspectivas essas complexas que a dualidade ou bipolaridade de conceitos como filosofia-sofística e filosofia-retórica não são suficientes para nos esclarecer, pois passam uma aparente unidade entre os conceitos em questão, algo que não existia. A primeira consideração que podemos realizar a partir da análise comparativa entre os textos é que eles destacam o cenário *agonístico* entre diversos tipos de práticas educativas existentes na época, cada uma reivindicando para si o título de filosofia e colocando os seus adversários como sendo um *outro* que não a filosofia ou como práticas equivocadas em relação à *physis* da filosofia. Esse ambiente *agonístico*, por sua vez, tem por trás a demanda de uma formação superior que não apenas insira o cidadão na *paideia* grega (com o letramento a partir de mitos, poesia e música, assim como também a educação física), mas sim que o prepare para agir no ambiente político, nas decisões da *polis*, a fim de alcançar uma vida virtuosa e *eudaimônica*. Percebemos, igualmente, nos três textos um caráter público ou um alcance *exotérico*, com o objetivo de influenciar a opinião pública, demarcando uma posição e partindo de um ambiente negativo, onde há no senso comum uma imagem estereotipada da filosofia e sua educação. No caso dos discursos de Isócrates e Alcídamas, muito por conta do gênero literário escolhido, encontramos críticas diretas e objetivas, já no caso do diálogo platônico, por conta de sua estrutura dramática, encontramos a representação de uma cena que apresenta ao mesmo tempo duas práticas filosóficas e educacionais distintas, a de Sócrates e a de Lísias, exigindo do leitor uma maior atenção hermenêutica (ou exegética) para reconhecer as críticas e construir a perspectiva que seria a de Platão.

Voltando à comparação entre os textos, além de compartilharem desse ambiente onde encontramos uma diversidade de identidades para a filosofia, os três apresentam argumentos contrários a uma perspectiva *técnica* do uso da linguagem escrita. Fazendo isso, eles estão se posicionando de maneira contrária aos que se dedicavam a criar novas *tecnologias* discursivas que poderiam ser transmitidas de modo instrumental para qualquer pessoa. Gerando, por sua vez,

não apenas discursos vazios (*mortos*) que não conseguem se adaptar às diferentes circunstâncias e público, como também, em relação aos alunos, mentes previsíveis e pouco criativas que não conseguem fazer do *logos* um instrumento para a atividade filosófica, capaz de interferir e transformar a realidade individual e coletiva. Há então nesses autores a presença da questão que deveria ser a grande polêmica da época: a discussão sobre a natureza e limites dos discursos, mais especificamente, do discurso filosófico, acerca de sua *retórica*, buscando estabelecer o modo mais coerente de transmitir seus conhecimentos e práticas. Partindo dessa questão, os três pensadores criticam o aprisionamento do discurso filosófico a uma técnica fixa ou rígida, criando assim um discurso *frio*, pouco efetivo e potente. Essa crítica a uma técnica fixa que pretende formalizar a criação de discursos tem como fundamento uma crítica às *tecnologias* da escrita e seus usos. Ou seja, esse mote da crítica à escrita ou do uso que dela se fazia no campo educativo é um ponto que aproxima os três textos, revelando assim que esta era uma questão controversa na época. Tanto que é destacada nos textos a necessidade de possuir a habilidade de reconhecer o *kairos*, o senso de oportunidade e de adequação, só assim se conseguirá criar um discurso efetivo que cause impacto nos ouvintes, tocando e conduzindo as almas destes. Essa valorização do *kairos* pode ser vista como a valorização de habilidades referente à oralidade, como o imprevisto e a capacidade de impactar os ouvintes, contra uma previsibilidade técnica proveniente de recursos escritos. Porém, é a partir desse ponto comum que encontramos os direcionamentos distintos dados por esses autores.

Em Isócrates, podemos ver essa discussão sobre o valor da escrita e das técnicas surgidas a partir dela, exatamente na parte¹⁵⁵ do *Contra os Sofistas* que estamos analisando. Aborda-se nesse momento, a confusão que os professores de discursos políticos faziam entre a educação das letras (gramática) e a *paideia* dos discursos, uma vez que, como já apresentamos, eles acreditavam que poderiam transmitir a habilidade discursiva necessária para vida política a partir da transmissão de modelos ou regras fixas. Defendendo, também, que poderiam transformar qualquer pessoa em um excelente orador, caso esta seguisse os

¹⁵⁵ §12.

padrões ou normas estabelecidos. Isócrates critica esses professores por isolarem a retórica da formação política e ética, entendendo-a apenas como uma técnica de fácil transmissão, pautada principalmente na repetição de modelos discursivos, assim como acontece com o letramento. Essa crítica apresentada aqui, pode ser aproximada à prática educativa de Lísias representada por Platão no *Fedro*, onde encontramos um tipo de educação que tinha a memorização e análises de discursos escritos como principal prática pedagógica. A compreensão equivocada da natureza da filosofia e da metodologia utilizada para transmitir seu conhecimento, gera, para Isócrates, a eliminação da habilidade que ele considera mais importante: o senso de oportunidade e novidade. Os discursos perdem sua eficácia quando não levam em consideração esses conceitos. A crítica à escrita em Isócrates estaria presente, então, quando ele destaca o erro de aplicar o paradigma do ensino das letras à educação do *logos*.

Encontramos em outras passagens do *corpus* isocrático essa ideia de que o texto escrito tem um aspecto menos *vivo* do que a oralidade, porém numa perspectiva menos radical em relação a Alcídamas e até mesmo Platão. No discurso *a Felipe*, a comparação entre escrita e oralidade aparece do seguinte modo:

“E ainda, não deixo de perceber a grande diferença que há entre a persuasão dos discursos falados e lidos, todos os homens têm assumido que os primeiros tratam de temas que são importantes e urgentes, enquanto os últimos são compostos para exibição e ganhos pessoais.”¹⁵⁶

Aqui há a ideia de que os discursos escritos, por exigirem uma preocupação maior com os aspectos formais e estilísticos, podem ter como finalidade exclusiva a divulgação das habilidades do escritor, ficando em segundo plano a sua capacidade de influenciar nas deliberações políticas e na opinião pública, o que Isócrates considerava mais importante. Esse é um mote comum nos textos de Isócrates, principalmente nas epístolas onde ele pretende realizar aconselhamentos políticos. Nessas é comum encontrarmos um pedido de desculpa no início, por

¹⁵⁶ “And yet I do not fail to realize what a great difference there is in persuasiveness between discourses which are spoken and those which are to be read, and that all men have assumed that the former are delivered on subjects which are important and urgent, while the latter are composed for display and personal gain.” Discurso *A Felipe*, § 25. Encontramos a mesma ideia na *Carta a Dionísio*, § 2.

não poder realizar esses aconselhamentos pessoalmente, em função da idade do autor e de suas dificuldades para viajar, mesmo sabendo do risco destes perderem o seu valor e eficácia. Apesar de percebermos em Isócrates o reconhecimento dos limites da escrita, não encontramos nele, como há nos textos de Alcídamas e Platão, uma inferioridade, poderíamos dizer, *ontológica*, da escrita em relação à oralidade. Isso porque, como já dissemos, a filosofia de Isócrates está totalmente atrelada à prática de criação de discursos escritos, pois para ele estes têm uma importante função de emulação ética e política, devendo ser utilizados como paradigma para as decisões privadas e públicas, além de ser uma importante ferramenta educacional. Com isso, é possível afirmar que a crítica de Isócrates é mais em relação a uma metodologia de ensino da filosofia do que uma questão *ontológica*, de uma inferioridade da *physis* da escrita. Algo que fica bem nítido nos textos de Alcídamas e Platão. Nestes autores a linguagem escrita é colocada no território do simulacro ou da imagem, obviamente com distinções, uma vez que Alcídamas não pensa no valor epistemológico da linguagem como Platão, mas sim na sua eficácia persuasiva, como veremos. Isso pode ser comprovado na comparação feita pelos autores entre os discursos escritos e as pinturas e esculturas.

Em Alcídamas, essa comparação aparece nos parágrafos 27 e 28 citados anteriormente onde ele realiza uma crítica à *physis* da linguagem escrita. Após comparar a habilidade de pronunciar e escrever discursos, apresentando argumentos para comprovar que a verdadeira retórica é aquela que não depende de uma produção *literária* ou de uma educação pautada num estudo *analítico* de recursos textuais, Alcídamas apresenta a sua compreensão da natureza dos discursos escritos, revelando assim a sua compreensão de filosofia: os discursos escritos não deveriam ser classificados como discursos, como um tipo de *logos* legítimo, mas sim como imagens (*eidola*), aparências (*schemata*) e imitações (*mimemata*). O que chama mais atenção aqui é o teor platônico dessa afirmação de Alcídamas, ao destacar uma verdadeira e falsa filosofia. Os termos utilizados por Alcídamas são os mesmos que Platão utiliza nos diálogos onde apresenta a estrutura ontológica da realidade e dos recursos que possuímos para entendê-la, descrevê-la e comunicá-la. E também como Platão, para exemplificar as

características da linguagem, Alcídamas a insere no grupo da *mimesis*, da imitação, aproximando-a das artes. Assim como a pintura ou a escultura *congelam* os seres que estão representando, fazendo com que estes percam a vivacidade e os movimentos característicos do mundo do devir, restringir o pensamento linguístico a modelos rígidos e análises detalhadas de sua composição, algo determinante na produção da linguagem escrita, é decretar, segundo Alcídamas, a *morte* ou a previsibilidade de um pensamento que seja maleável para reconhecer o que e como dizer nas diversas situações onde se faz necessário falar e agir.

Apesar de compartilharem de uma mesma perspectiva em relação à natureza da linguagem escrita, os fundamentos para essa distinção assim como as suas consequências são distintas. Em Alcídamas, como em Isócrates, a filosofia não está envolvida numa discussão ontológica e a linguagem imersa em seu compromisso epistemológico. Sendo assim, a distinção entre uma retórica verdadeira e outra falsa, ou entre o caráter mimético da escrita em relação à oralidade, não tem como fundamento uma diferenciação de vínculo entre estas e o ser da realidade e dos entes, como em Platão. O critério que Alcídamas utiliza para analisar a natureza da linguagem é a sua eficácia, sendo a potência persuasiva o principal critério para determinar uma boa prática filosófica ou não. Ou seja, a linguagem, no pensamento de Alcídamas, não está submetida a uma missão epistemológica de evidenciar o ser das coisas, mas sim é compreendida como uma importante agente para a política e cultura. Por isso, a análise de Alcídamas se dá a partir de aspectos técnicos que diferenciam os tipos de discursos existentes, diferentemente de Isócrates que analisa, no *Contra os Sofistas*, os aspectos formais presentes em diferentes práticas educacionais onde os discursos são colocados como centro. Para o autor, só merece o título de *logos* legítimo, e não mera imitação, um discurso que se faz útil e eficaz nas decisões humanas, sejam elas no âmbito público ou privado. E para ser eficaz, o discurso deve possuir um vínculo com as diferentes circunstâncias, um poder de adaptação que cause impacto nos ouvintes, fazendo com que estes reconheçam a sua força e vivacidade. Segundo Alcídamas, somente um pensamento exercitado na capacidade criativa da linguagem e não preso a modelos e análises *literárias* pode produzir esse tipo de discurso. Então, a força de um pensamento linguístico que se

funda na experimentação de recursos orais e não escritos, está no desenvolvimento de habilidades que possibilitam a combinação dos diversos fatores (entre eles o público, contexto e tema) necessários para a produção de um discurso eficaz. Os discursos escritos demandam, por sua vez, habilidades de uma *engenharia* literária, exigindo um rigor na construção das frases, preocupando-se com as melhores palavras a serem escolhidas, além do uso da métrica e dos recursos rítmicos. Esses cuidados fazem com que os produtores de discursos escritos fiquem concentrados nesses aspectos formais, a sua *imagem*, e não propriamente na utilidade do discurso, a sua *alma*. Os discursos escritos podem nos encantar por revelar a habilidade do seu produtor, causando assim um prazer estético, ou como afirma Alcídamas, causando um prazer *nos nossos olhos*¹⁵⁷, porém não possuindo utilidade nas questões práticas da vida humana.

Já no *Fedro*, a passagem importante a ser analisada é a seguinte:

“O maior inconveniente da escrita parece-se, caro Fedro, se bem julgo, com a pintura. As figuras pintadas têm atitudes de seres vivos mas, se alguém as interrogar, manter-se-ão silenciadas, o mesmo acontecendo com os discursos: falam das coisas como se estas estivessem vivas, mas, se alguém os interroga, no intuito de obter um esclarecimento, limitam-se a repetir sempre a mesma coisa.”¹⁵⁸

Aqui Platão utiliza a comparação com a pintura para revelar uma característica da natureza *mimética* da escrita: como ambas se atêm aos aspectos estéticos ou sensíveis, a potência delas está no poder da representação, no caso da pintura em representar as formas e cores dos entes do mundo, já na escrita na representação de ideias e acontecimentos. Uma boa escrita ou pintura é aquela que realiza bem essa função representativa e *mimética*. Contudo, é nessa potência que reside o limite da natureza de ambas: o de não capturar a *alma* ou o *em si* do que está sendo representando, gerando a *morte* desse, pois não possibilita o diálogo ou qualquer movimento que busque conhecer o ser das coisas. Essas tecnologias *miméticas* têm um limite epistemológico ou ontológico. No caso específico da escrita, Platão nos indica aqui que a crítica dele está na mesma direção de Isócrates e Alcídamas, pois ele percebe que essa tecnologia pode trazer prejuízos como, por exemplo, a perda do poder *psicagógico* da linguagem e,

¹⁵⁷ §27.

¹⁵⁸ 275d.

consequentemente, um pensamento pouco eficaz e original. A partir dessa ideia, é possível afirmar que uma educação ou prática filosófica que se realiza apenas de escrituras, de estabelecimentos de modelos e memorizações de recursos linguísticos, realiza a própria *morte* do pensamento. Como em Isócrates e Alcídamas, essa crítica não é absoluta, o que seria muito contraditório para um escritor tão habilidoso quanto Platão, sendo sim uma crítica a determinado uso da escrita, que pode ter como exemplo o próprio cenário descrito no *Fedro* em torno do discurso de Lísias. A crítica tem como alvo principal uma escrita que promove a *morte* do diálogo a partir de uma técnica rígida e pouco pensante, que tem por trás a falta de uma orientação epistemológica. Tomando a dialética como orientadora, podemos produzir discursos escritos que realizem a *psicagogia* esperada pela linguagem, fazendo despertar no leitor a vontade de conhecer e investigar, mobilizando-o para as questões mais importantes. Essa será a verdadeira escrita filosófica. Não queremos entrar em discussões específicas sobre interpretações desse diálogo ou sobre questões relacionadas à epistemologia ou ontologia platônica, pois isso exigiria com grande desvio no principal tema dessa tese.

Apenas para exemplificar o peso diferente que Isócrates dá à crítica à escrita, em algumas passagens de seu *corpus* encontramos a comparação entre os discursos escritos e as estátuas, porém não para destacar um aspecto negativo, mas sim com o objetivo de estabelecer uma característica positiva da escrita: a emulação de boas práticas e condutas no campo ético e político. Assim como a pintura, a escrita pode eternizar feitos e apresentá-los como paradigmas para as gerações futuras. No discurso *Evágoras*, Isócrates afirma o seguinte:

“De minha parte, Nicocles, penso que enquanto esculturas são excelentes memoriais, ainda que as imagens dos atos e do caráter sejam de maior valor, sendo esses observados apenas nos discursos compostos de acordo com as regras da arte. Prefiro esses às estátuas porque sei que, em primeiro lugar, o homem honrado se orgulha não tanto por sua beleza corporal, desejando sim serem honrados por seus feitos e sabedoria; em segundo lugar, porque as imagens devem permanecer exclusivamente nas cidades onde foram erguidas, já os retratos em palavras podem ser publicados por toda Hélade.”¹⁵⁹

¹⁵⁹ “For my part, Nicocles, I think that while effigies of the body are fine memorials, yet likenesses of deeds and of the character are of far greater value, and these are to be observed only in discourses composed according to the rules of art. These I prefer to statues because I know, in

A partir de um determinado ponto de vista, as técnicas por trás da criação dos discursos e das esculturas têm um mesmo objetivo: eternizar as boas características e colocá-las como exemplo. No caso das estátuas, eterniza-se os aspectos estéticos, e nos discursos, o caráter e as realizações. A superioridade dos discursos está, para Isócrates, exatamente no conteúdo de sua representação, na capacidade de divulgar e eternizar boas práticas. Pois é mais digno ser eternizado por uma excelência moral ou política do que por uma excelência estética. Além disso, a vantagem dos discursos escritos em relação às estátuas é a deles possuírem um maior poder de divulgação, podendo circular facilmente entre o maior número de pessoas. Essa afirmação é um indício de que para Isócrates a produção de discursos escritos não tem como principal objetivo um prazer estético ou apenas uma preocupação formal, nessa sua filosofia do *logos* os discursos são instrumentos de propagação de práticas morais e políticas, ou dito de outro modo, a chamada retórica de Isócrates está inserida no ambiente da *práxis* humana. Com isso, Isócrates protege a sua filosofia das acusações de imoralidade, comum na época em relação ao estudo dos discursos. Nessa passagem, vemos Isócrates revelando um dos possíveis campos de atuação de sua filosofia, que tem os discursos escritos como principal instrumento: a emulação de boas práticas a partir de discursos escritos. Ao elogiar ou censurar alguém, seja um personagem histórico ou mítico, divulga-se práticas e formas de orientar a vida, servindo de paradigma para as deliberações humanas. Mas apenas os discursos produzidos com técnica que poderão alcançar essa finalidade. Esse elogio aos discursos escritos pode ser visto como uma defesa de sua escrita filosófica, apresentando seus poderes e objetivos. E mais, Isócrates apresenta como a sua prática filosófica está atrelada à produção de discursos escritos, tendo estes como principais agentes.¹⁶⁰

the first place, that honorable men pride themselves not so much on bodily beauty as they desire to be honored for their deeds and their wisdom: in the second place, because I know that images must of necessity remain solely among those in whose cities they were set up, whereas portrayals in words may be published throughout Hellas.” Evágoras, §73-74.

¹⁶⁰ Encontramos nas obras de Isócrates não só elogios aos discursos escritos e suas funções éticas e políticas, mas também o uso didático (*Panatenáico*) e biográfico (*Antídosis*) que ele fazia deles, isto é, eles serviam para representar a sua educação, vida e caráter. Aqui podemos fazer menção à célebre justificativa dada por Isócrates ao fato dele ter se dedicado exclusivamente ao ensino e a elaboração de discursos, a sua voz fraca, a incapacidade de falar de maneira persuasiva.

Como já apontamos, a comparação entre os três textos nos revela um ambiente *agonístico* onde encontramos uma diversidade de identificações para a atividade filosófica, ambiente esse que tinha como principal centro de debate as potências e limites da escrita. Percebe-se que por trás dessa discussão sobre a natureza da linguagem escrita, está a orientação que cada um dará à linguagem filosófica. No *Contra os Sofistas*, assim como em outros discursos e cartas, podemos encontrar as bases que Isócrates utilizou para defender o tipo de literatura que sua filosofia prescreve, assim como no *Fedro* podemos encontrar uma defesa dos diálogos filosóficos e no *Sobre os Sofistas* de Alcídamas um elogio à oratória prática ou à oratória do improvisado. Os três reconhecem os prejuízos causados pelas novas tecnologias educativas criadas a partir da escrita, gerando um pensamento previsível por se ater às regras rígidas e fixas, perdendo assim a criatividade e espontaneidade necessárias para a eficácia de um discurso. Contudo, os três reconhecem a importância da escrita e estabelecem em seus textos o papel que esta ocupa em seus pensamentos. Para Alcídamas a escrita não pode se sobrepor à habilidade de improvisar, ela deve ser utilizada como um recurso para alcançar o maior número de pessoas assim como para acompanhar o desenvolvimento na educação dos discursos, pois a eficácia da linguagem filosófica está na capacidade de se adequar ao momento, acompanhando o fluxo das opiniões e argumentos. Já Platão, a escrita pode ser eficaz e filosófica quando for orientada pela dialética, e suas técnicas de uniões e divisões, reconhecendo os padrões por trás dos diferentes seres, tópicos, recursos e públicos possíveis, só

Yun Lee Too, cap.4 p.113, trata sobre essa relação entre a *mikrophonia* de Isócrates e a sua atividade de escritor de discursos políticos, entendendo que essa *voz fraca* pode ser interpretada tanto como uma crítica ao contexto político de sua época, quanto também um elogio à prática de produção de discursos. Mais do que isso, segundo o comentador, encontramos em Isócrates uma postura radical e inédita de entender os textos escritos como um instrumento político importante, sobre isso diz ele: “*Seu objetivo, argumento, é criar para a escrita uma imagem mais aceitável, um ponto de partida que marca uma diferença radical em relação aos seus predecessores e contemporâneos [...] nas mãos de Isócrates, a escrita contradiz agora a visão de que ela é uma forma fraca de discurso, por sua relativa novidade [...] a escrita é agora um modo poderoso de comunicação cívica, uma forma de atividade política.*” (“*His aim, I argue, is to create for writing a more acceptable image, one which marks a radical departure from that given to it by predecessors and contemporaries. [...] in the hands of Isocrates writing now contradicts the view that it is a form of discourse weakened by its relative newness [...] writing is now a powerful mode of civic communication, a new form of political activity.*” p. 113 e 150). Por fim, podemos destacar o caráter *agonístico* dos textos de Isócrates, onde ele utiliza seus discursos para criticar discursos e práticas de outros educadores, os melhores exemplos são *Helena* e *Busiris* que têm como mote a necessidade de escrever um discurso contrário ao divulgado por outros professores, construindo assim a identidade de seu pensamento em relação à diferença de outras práticas.

assim pode-se alcançar a *psicogagia* necessária para a conversão filosófica, a partir de uma escrita viva e impactante. Em Isócrates, por fim, encontramos a escrita como o verdadeiro instrumento de emulação, porém apenas uma escrita criativa, *kairótica* e atrelada ao mundo da *praxis*, sem reduzi-la a um conjunto de regras fixas e rígidas.

O *diálogo* entre os pensadores é tão reverberante que vinculações diretas são tentadoras, mas pouco precisas. Por exemplo, podemos encontrar uma possível vinculação¹⁶¹ entre a crítica à escrita realizada por Platão no *Fedro* e as passagens finais do discurso *Panatenaico* (§200-73) de Isócrates. Como o nome desse discurso sugere, ele tem como ambiente os festivais que ocorriam para celebrar a cidade de Atenas onde se faziam discursos laudatórios exaltando a *polis*, sua deusa fundadora e seus cidadãos. Ao longo do discurso, esse elogio à Atenas também pode ser lido como uma crítica aos ideais espartanos. Após a apresentação do discurso, Isócrates realiza algo raro¹⁶² em seu *corpus*: a representação de um diálogo ou debate. Como não havia ficado satisfeito com o resultado final do discurso, não tendo a certeza se este mereceria ser publicado ou não, Isócrates resolveu convocar alguns alunos e ex-alunos para ler e debater sobre o discurso escrito. Quase todos os presentes aplaudem o texto, porém um ex-discípulo aparenta estar insatisfeito, e a partir desse ponto, Isócrates passa a relatar o diálogo entre ele e seu aluno, de tendência *filoespartana*. Isócrates sai de sua *prosa política* e entra no gênero dos diálogos, terreno literário bastante explorado por Platão. Temos então uma discussão política sobre as relações entre Atenas e Esparta onde Isócrates e seu ex-aluno apresentam ideias contrárias. Esse primeiro diálogo se encerra e depois Isócrates narra um novo diálogo realizado posteriormente pelos mesmos interlocutores, em outro encontro convocado pelo mestre para se discutir o mesmo discurso. Ao final desse segundo diálogo, o interlocutor de Isócrates afirma ter compreendido o sentido daquela reunião: o professor queria testar os conhecimentos dos discípulos e ver se eles estão

¹⁶¹ Sobre isso, ver DE VRIES, G.J., 'Isocrates' Reaction to the *Phaedrus* e BERTACCHI, André. 'O *Panatenaico* de Isócrates e a crítica platônica à escrita no *Fedro*' in: *Codex – Revista de Estudos Clássicos*, Rio de Janeiro, v.4, n.1, 2016, p.64-78.

¹⁶² Em outros textos de Isócrates, encontramos relatos do hábito de ler e expor seus textos para alunos e ex-alunos: *Areopagítico*, §56; *Antídosis*, § 141 e *A Filipe*, §17.

seguindo os preceitos da filosofia ensinada por ele. Esses trechos finais do *Panatenaico* são relevantes para a interpretação do pensamento de Isócrates porque através deles temos acesso às possíveis práticas pedagógicas realizadas em sua escola, dando indícios de como era realizada a sua educação filosófica, e ainda, a partir dele podemos fazer reflexões sobre a escrita dentro dessa filosofia isocrática. Por conta disso, alguns viram aqui uma resposta direta ao *Fedro* de Platão, pois mostra um uso positivo dos discursos políticos (escritos), revelando que estes produzem também um pensamento *vivo*, podendo estimular o diálogo e ser um instrumento ativo de reflexão. Independentemente de ser uma resposta direta ao *Fedro*, algo que depende de uma precisão cronológica que não temos, entendemos que com esse relato Isócrates pretendia revelar *imagem* de sua educação filosófica e do uso que ela fazia dos textos escritos.

Feitos estes comentários, podemos regressar ao *Contra os sofistas*. Entraremos a partir de agora¹⁶³ na parte positiva do texto, onde Isócrates expõe os seus pensamentos sobre a legítima educação filosófica. Esse será o tema do próximo capítulo que concluirá esta tese. Contudo, antes de analisarmos a parte positiva ou propositiva do texto, trataremos do último grupo de sofista apresentado por Isócrates nos parágrafos finais do *Contra os sofistas*: aqueles que se dedicaram a escrever os manuais de retórica, as chamadas *Artes (technas grapsai)*. Os comentários que Isócrates realizará em relação aos manuais de retórica servirão de conclusão para este capítulo que pretendeu analisar a discussão sobre a natureza da retórica, se ela é ou não uma técnica, no pensamento isocrático. Sobre os últimos *adversários* seus, diz Isócrates:

“Falta tratar ainda dos que apareceram antes de nós e que tiveram a audácia de escrever as chamadas Artes Retóricas [...] pois eles prometem ensinar a agir nos tribunais (argumentação jurídica, dar sentenças), escolhendo as palavras mais desagradáveis, que deveriam ser empregadas por invejosos e não pelos defensores de tal educação; e sendo esta uma prática ensinável, pode ser útil não apenas para os discursos judiciais, mas sim para todos os outros. Estes se tornaram piores do que aqueles que se dedicam às disputas verbais, pois estes mesmo expondo coisas de pouco valor, a ponto de se alguém colocar em prática esse ensinamento, imediatamente se tornará pior em tudo, pelo menos professam a virtude e a prudência em seus ensinamentos, já aqueles, exortando todos aos discursos

¹⁶³ §14.

políticos, negligenciam as coisas boas que esse estudo pode acrescentar tornando-se, assim, meros professores de intriga e ganância”¹⁶⁴

Esse terceiro grupo de educadores que Isócrates nos apresenta é mais uma célebre *imagem* do multifacetado sofista: o escritor de manuais de retórica para os debates nos tribunais. Nesses manuais escritos poderíamos encontrar os *topoi* dos argumentos jurídicos, assim como modelos de discursos, tipos de acusação, análises de palavras e figuras de linguagem. Com eles somos inseridos no contexto da *mania judiciária* ateniense e suas tecnologias, tão bem documentada, caricaturada e criticada por Aristófanes e Platão. O reconhecido gosto dos atenienses pelas competições e *agones* ganhou um novo cenário, os tribunais, onde não se discutiam assuntos públicos, mas sim questões da vida privada. Com eles surgiu um novo gênero discursivo específico, os discursos forenses. Gênero este que teve grande repercussão na vida da cidade e influenciou outros gêneros, como, por exemplo, a poesia trágica e cômica. Consequentemente, surgiram personagens que faziam da rotina dos tribunais sua ocupação, podemos citar, por exemplo, os sicofantas, *logógrafos* e o nosso escritor de manuais retóricos, as chamadas *Artes*. Saber acusar e se defender de modo persuasivo se tornou um pré-requisito essencial para o cidadão que quisesse ter uma vida digna e uma boa fama diante os seus concidadãos. Assim chegamos, mais uma vez, na personagem do sofista – a nova face do sábio e do educador – o possuidor do conhecimento técnico do discurso e que pode transmitir a habilidade de controle do *logos* para qualquer pessoa. Isócrates ao localizar esse terceiro grupo de sofista em um momento anterior ao seu, tinha em mente importantes nomes da retórica grega que, segundo a tradição, escreveram manuais utilizados em suas aulas, como Górgias, Antifonte, Trasímaco, assim como Córax de Siracusa e Tísias, tradicionalmente tidos como os criadores da educação retórica. Ou seja, ele pretendia criticar uma antiga prática daqueles que também se dedicaram a ensinar a ciência do discurso, só que se equivocaram na compreensão de sua natureza e nas práticas de seu ensino.

Pela breve descrição que Isócrates faz desse terceiro grupo de sofista, a crítica dele tem como base dois pontos: o primeiro diz respeito à compreensão da

¹⁶⁴ §19-20.

natureza da ciência do *logos* e o conseqüente caráter especializado dado à sua educação. O segundo ponto trata da emulação que tal educação faz às intrigas ou discordâncias. Sobre o primeiro ponto, vemos mais uma vez a crítica que Isócrates faz ao processo de tecnicização das habilidades discursivas, criando com isso uma mecanização de suas habilidades e especializações de suas aplicações em curso no seu tempo. Aqui há um equívoco em relação à potência dos discursos, que não se limitam apenas a um campo de atuação¹⁶⁵. Como o *logos* é o que nos faz sermos diferentes dos outros animais, possibilitando assim a habilidade de pensar e resolver problemas, uma educação que tem como centro estudo do *logos* não pode se limitar a apenas transmitir uma habilidade ou competência, mas sim deve preparar o cidadão para atuar em todos os ambientes onde o *logos* se faz necessário. Então, para Isócrates, estas práticas educativas que realizam especializações num campo de atuação do *logos*, criando mecanismos específicos de criação de discursos, não merecem o título de filosofia ou cuidado da alma, pois não compreendem o verdadeiro valor que uma educação do *logos* tem. Está em questão aqui o processo de tecnicização das habilidades discursivas e a conseqüente perda de seu potencial criativo, presente também na crítica aos professores de discursos políticos que confundem a educação dos discursos com o ensino das letras. Esta primeira crítica tem como conseqüência o segundo ponto levantado por Isócrates: a educação especializada no ambiente judicial tende a produzir um pensamento *bélico*, que estimula as intrigas, e um caráter ambicioso, que busca sempre mais poder. Segundo Isócrates, as habilidades que tal educação produz são prejudiciais, pois não estimulam os cidadãos a se comprometerem com o bem público, mas sim com os ganhos privados. Ele acreditava que esses professores dos *logoi* forense são também responsáveis pela péssima fama da

¹⁶⁵ Pode se discutir aqui sobre a questão dos gêneros retóricos em Isócrates. Há quem analise e divida os seus textos a partir da distinção dada por Aristóteles em relação os três gêneros retóricos: judiciário, epidéutico e deliberativo. Contudo, como concordamos que Isócrates está em um momento pré-disciplinar da retórica e que ele é crítico do processo de tecnicização e especialização da ciência dos discursos, acreditamos que não é proveitoso aplicar uma distinção aristotélica aos textos de Isócrates. Acreditamos que Isócrates reconhecia os diferentes ambientes onde é necessário produzir um discurso, cada um possuindo características específicas, mas isso não é suficiente para defender que sua prática educacional e literária seja dependente dessa distinção. Sobre a diversidade de distinções acerca dos gêneros retóricos, ver o artigo 'Les genres oratoires: quelques réflexions à partir de la *Rhétorique* d'Aristotee, de la *Rhétorique à Alexandre et d'Isocrate*' de CHIRON, P.

filosofia frente aos cidadãos comuns, isso se deve ao fato deles promoverem os embates judiciais onde havia muitas acusações agressivas, sendo assim um ambiente repleto de palavras desagradáveis e intrigas. Como o próprio Isócrates escreve no final do parágrafo citado acima, essa educação que tem como foco os debates dos tribunais não gera a virtude e a justiça, mas sim a promoção de acusações a partir da inveja, intriga e da ambição.

Consoante a isso, Isócrates diz que os escritores de manuais são piores do que os erísticos, já que estes, mesmo ensinando algo de pouca importância para a vida da *polis*, pelo menos fazem de seus alunos virtuosos e temperantes nas discussões privadas. É possível ver alguma utilidade prática na educação dos erísticos, mas os que educam por manuais não geram, segundo Isócrates, nenhum conhecimento, sendo talvez essa a perspectiva educativa mais infértil dentre as apresentadas.

Com essa crítica à geração anterior que se dedicou a produzir manuais¹⁶⁶ para os discursos forenses, Isócrates termina o seu mapeamento crítico das práticas educacionais que não compreenderam a verdadeira natureza da educação filosófica, sendo por isso os grandes responsáveis pelo descrédito que essa ocupação tinha na época. A partir das análises dessas partes do texto e de outros que dialogam com ele, conseguimos extrair algumas reflexões sobre o papel que técnica retórica tinha na época, e como ela se vinculava à filosofia. Além disso,

¹⁶⁶ Há uma discussão entre os comentadores de Isócrates se ele excluía a utilização de qualquer manual ou prescrevia a utilização de um material específico como um instrumento didático de transmissão de conteúdos e práticas da sua escola. Dito de outro modo, há uma discussão sobre se Isócrates escreveu ou não um manual retórico. Essa discussão tem origem principalmente em algumas fontes tardias, como Cícero, por exemplo, que apontam a existência dentro do *corpus* isocrático de textos desse tipo. Há inclusive quem defenda que o *Contra os sofistas* esteja incompleto, e esta parte que faltaria seria exatamente um texto normativo. Porém, essa tese parece contraditória com o que foi dito anteriormente, na crítica que ele faz aos que se dedicam a escrever discursos políticos, além de toda a crítica realizada por Isócrates em relação à sistematizações da ciência do discurso. Yun Lee Too no capítulo 5 (p.164) de seu livro trata desta questão e apresenta argumentos convincentes para criticar essa tese de que Isócrates escreveu manuais técnicos. Contudo, podemos pensar que Isócrates se utilizava de recursos didáticos ou manuais para transmitir sua educação, apresentando modelos e estratégias possíveis, basta ver o peso que ele dá ao conceito de *mimesis* em sua educação. Contudo, esses recursos teriam estratégias e usos diferentes dos tradicionais manuais, coerentes com as perspectivas educacionais de Isócrates. Discutiremos mais sobre isso no próximo capítulo. Terry Papillion em seu artigo ‘Isocrate’s *techne* and Rhetorical pedagogy’ defende a tese da existência de um manual técnico em Isócrates que fosse coerente com o seu pensamento, argumentando que Isócrates não era contra a técnica em si, mas sim o mal uso que dela era feito por alguns professores de seu tempo.

discutimos como a *imagem* de filosofia presente em Isócrates está associada à produção de discursos escritos e como ele se posicionou frente aos debates sobre a escrita e seus limites. Feito isso, avançamos na análise da filosofia isocrática que se concluirá no próximo capítulo.

5

A educação filosófica em Isócrates

“E que se chame de gregos mais aqueles que participam de nossa educação do que os que possuem o mesmo sangue.”¹⁶⁷

Após os ataques realizados contra os seus *adversários* e que tinham como principal objetivo fazer cessar algumas *imagens* equivocadas que foram projetadas para a filosofia, fazendo-a cair em desgraça, Isócrates expressa a necessidade de apresentar a verdadeira ou autêntica educação filosófica. Com isso, entraremos a partir de agora na parte positiva desse manifesto isocrático, onde ele irá expor as bases de sua educação filosófica. Analisaremos, neste capítulo, os parágrafos finais do *Contra os sofistas*, relacionando-os a outros trechos do *corpus* isocrático nos quais encontramos a identificação ou apresentação da *imagem* da filosofia para esse autor. Dito de outro modo, neste último capítulo apresentaremos uma interpretação em relação à compreensão de Isócrates acerca da atividade filosófica. Para isso, faremos reflexões sobre temas como as aparições e os sentidos do termo *philosophia*, e seus cognatos, nos textos de Isócrates. Trataremos também da pedagogia desse autor, do modo como ele apresenta as bases e principais conceitos do seu método educativo. Por fim, analisaremos as virtudes que a educação desse autor pretendia desenvolver.

A parte positiva do texto se inicia do seguinte modo:

“E se é necessário não apenas acusar os outros, mas sim também revelar meus próprios pensamentos, acredito que todas as pessoas sensatas concordariam comigo que muitos dos que se dedicaram à filosofia continuam tendo uma vida comum, enquanto outros, mesmo não tendo convivido com os sofistas, tornaram-se habilidosos nos discursos e na política.”¹⁶⁸

Isócrates deixa claro que a partir desse momento começará a expor a sua própria reflexão sobre a filosofia, revelando, então, o valor e peso que ele queria

¹⁶⁷ Isócrates, *Panegírico*, §50.

¹⁶⁸ §14

dar ao seu texto: esse não visava apenas cessar as calúnias divulgadas por algum educadores, mas sim, principalmente, apresentar uma nova *imagem* para a educação filosófica. Portanto, entendemos que 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 vem atingindo a alma dos cidadãos e que estaria *adoecendo* a filosofia. O próprio Isócrates apresenta essa analogia entre os poderes curativos dos discursos e da medicina no discurso *Sobre a Paz* afirmando o seguinte:

“Por sua parte, você deve perceber, primeiramente, que embora vários tipos de tratamentos foram descobertos por médicos para as doenças do corpo, não há outro remédio para almas ignorantes da verdade e repletas de vis desejos do que os discursos que corajosamente repreendem as falhas cometidas [...]”¹⁶⁹

Partindo de um sintoma que era a péssima fama que a atividade filosófica tinha frente à opinião pública, Isócrates deu o seu diagnóstico: isso se deve a uma má compreensão do que seja a filosofia, e suas capacidades, promovida por educadores equivocados. Para remediar essa situação, nada mais efetivo que um discurso que aponte os erros e revele um caminho mais *saudável*, possibilitando uma prática mais efetiva e realista. Regressando ao parágrafo do *Contra os sofistas* citado acima, a primeira ideia exposta por Isócrates nele foi tratada anteriormente na crítica feita aos erísticos e diz respeito às habilidades que a educação filosófica pode proporcionar. Diferentemente dos erísticos, que exageravam na descrição dos poderes da filosofia, Isócrates apresenta uma perspectiva mais realista ou pragmática, dizendo que a dedicação ou o estudo da filosofia não é a condição necessária para alcançar a excelência no discurso e na

¹⁶⁹ “And you, for your part, ought to realize, in the first place, that while many treatments of all kinds have been discovered by physicians for the ills of our bodies, there exists no remedy for souls which are ignorant of the truth and filled with base desires other than the kind of discourse which boldly rebukes the sins which they commit [...]”. *Sobre a Paz*, § 39.

prática política. Uma vez que há pessoas que, apesar de nunca terem convivido com esses novos sábios, discursam e agem de uma maneira boa, e segundo Isócrates, isso se deve à existência ou não de uma natureza propícia. Esse mesmo parágrafo nos fornece alguns indícios da identidade que Isócrates constrói para a filosofia. Acreditamos que um caminho possível para compreender a *imagem* que Isócrates projeta para a filosofia seja a análise do sentido que ele dá ao termo em diferentes momentos de sua obra, a fim de perceber a constância ou variedade de significados que o pensador dá a ele. No parágrafo em questão, percebemos como os termos filosofia e sofista possuem um vínculo nos textos de Isócrates, como já destacado em outro momento.¹⁷⁰ Normalmente, o termo sofista em Isócrates está associado à ocupação com a educação, sendo um tipo de sábio que se dedica a ensinar determinada técnica considerada útil para obtenção de uma vida virtuosa. Esse sofista seria uma atualização da figura tradicional dos antigos sábios, os grandes detentores de saberes quase míticos, sobrenaturais ou misteriosos, em alguns momentos colocados para além das capacidades humanas. Já os sofistas, aparecem dentro de um contexto mais técnico e laicizado, como uma figura que pode divulgar e fazer experimentar habilidades úteis e necessárias para uma vida na *polis*. Essa técnica seria a filosofia, na diversidade de *imagens* que ela possui nesse momento. Como exposto no argumento de Isócrates, há quem alcance a excelência filosófica mesmo sem frequentar o ambiente educacional dos sofistas, sem o contato com as novas técnicas e práticas pedagógicas. Além disso, Isócrates indica as habilidades que sua educação filosófica pretendia promover: o domínio do discurso e a prática política. Esses são os ambientes onde a filosofia de Isócrates está inserida e é partir deles que ela revela a sua importância e potência.

Em outros momentos de seu *corpus*, encontramos esse movimento de apresentação da *imagem* que a filosofia deveria ter e seus reais objetivos. Uma pergunta comumente feita é a seguinte: há uma constância na apresentação da filosofia em Isócrates? Podemos encontrar uma identidade fixa e estável para a filosofia dentro dos textos isocráticos? A fim de responder essa pergunta, diversos

¹⁷⁰ Encontramos em outros contextos dos textos isocráticos o emprego do termo sofista num sentido não pejorativo, podemos citar, por exemplo: *Busiris*, 43; *Panegírico*, 2, 82; *Nicoles*, 13; *Antídosis*, 155, 157, 168, 197, 203, 215, 235, 313.

comentadores entraram na missão hermenêutica de analisar os sentidos que o termo filosofia tem em Isócrates. Podemos citar nomes que tiveram grande influência nas interpretações contemporâneas sobre Isócrates, como Jaeger, P. Cloché, Mathieu, e mais recentemente, Takis Poulakos, Yun Lee Too, Edward Schiappa, David Timmerman, Niall Livingstone e Ektrina Haskins. Na leitura desses comentadores, percebemos que cada um a sua maneira tentou dar destaque a algumas características do pensamento de Isócrates. Em Jaeger, por exemplo, que dedicou vários capítulos de seu volumoso estudo sobre a formação do homem grego a Isócrates, há um destaque para a oposição entre Platão e Isócrates, entendendo o comentador que este último realizou uma inversão¹⁷¹ do sentido do termo *philosophia* presente nos textos platônicos. Além disso, Jaeger ressaltou que muitas vezes Isócrates utiliza o termo em questão num sentido mais próximo ao termo *paideia*, ou seja, como sendo uma cultura geral. Já autores como Cloché, Mathieu, e mais recentemente, Too e Poulakos, destacaram o envolvimento político da filosofia de Isócrates, afirmando a impossibilidade de desassociar a educação isocrática da prática política ou descontextualizar seus textos das questões políticas e históricas de sua época. Schiappa e Timmerman, por sua vez, destacam o foco que Isócrates dá à educação filosófica pautada na atividade discursiva e argumentativa, mas ao mesmo tempo defendem que é simplório reduzir à filosofia de Isócrates à retórica, pois para este pensador a habilidade discursiva não deve ser resumida a um conjunto de técnicas e reproduções que fazem a linguagem perder criatividade e efetividade. Ainda no campo da linguagem, Ektrina Haskins marca a forte presença da herança poética, e todo o seu arcabouço cultural, em Isócrates, valorizando assim, os aspectos literários de sua atividade filosófica.

Partiremos desses comentadores e apresentaremos uma perspectiva do pensamento de Isócrates que tente revelar a diversidade de *imagens* que a filosofia tem nesse autor. Encontramos, no *corpus* isocrático, oitenta e oito ocorrências do radical *philosoph-*¹⁷², sendo o *Antídosis* o discurso onde há o maior número¹⁷³ de

¹⁷¹ P.1065.

¹⁷² Informações contidas no *Diógenes*, programa de pesquisa em textos gregos e latino da antiguidade.

ocorrências do termo *philosophia* e seus cognatos. Isso faz sentido porque é nele que Isócrates realiza uma *prestação de contas* de sua educação e compreensão da filosofia, sendo assim considerado, com já destacamos, uma das primeiras autobiografias filosóficas. Nesse discurso Isócrates realiza uma revisão das principais ideias e textos produzidos por ele ao longo de sua carreira, com o objetivo de justificar a riqueza conquistada na sua carreira como educador. Por conta disso, esse será um discurso central neste último capítulo, porém não será o único que levaremos em consideração. Encontramos, em alguns dos comentadores citados acima, uma tentativa de sistematização e organização dos sentidos que Isócrates utiliza do termo em questão a fim de melhor compreender o que se está em jogo quando o termo *philosophia* é empregado por esse autor. Poderíamos citar, por exemplo, a classificação apresentada por David Timmerman e Schiappa:

“Passaremos agora à análise do uso que Isócrates faz desse radical na tentativa de elucidar a filosofia isocrática. Faremos isso dividindo nossa análise em quatro interligados tópicos identificáveis nos textos de Isócrates; ou seja, *philosophia* como (1) cultura da alma, (2) desenvolvimento da sabedoria prática (3) através da produção de logos ou discurso cívico (4) moderado por fins éticos.”¹⁷⁴

A partir dessa distinção, percebe-se a dificuldade de dar uma unidade ao modo diverso como Isócrates apresenta a filosofia, o que alguns classificaram como uma falta de rigor ou precisão do pensador. Contudo, como já destacamos algumas vezes, não faz sentido cobrar de Isócrates um rigor no processo de identificação da filosofia se em seu contexto ainda não encontramos *territórios* bem delimitados em relação à atividade filosófica. Partiremos também de uma tentativa de divisão sentidos do termo *philosophia* em Isócrates, contudo

¹⁷³ Trinta e cinco ocorrências. Como um todo, o radical aparece cinquenta e seis vezes como nome, vinte e uma como verbo, já o termo filósofo aparece dez vezes ao longo das obras de Isócrates.

¹⁷⁴ “We turn now to an examination of Isocrates’ use of this stem in an attempt to elucidate Isocratean *philosophia*. We do so by dividing our analysis into four overlapping themes identifiable in Isocrates’ texts; namely, *philosophia* as (1) the cultivation of the mind (2) developing practical wisdom (3) through the production of logos or civic discourse (4) tempered by ethical ends.” P.53 e 54. Só para citar outra tentativa de divisão dos sentidos do termo *philosophia* em Isócrates, Niall Livingstone, em seu artigo ‘Writing politics: Isocrates rhetoric of philosophy’ (p.10-11), diz que podemos, a partir da leitura do *Contra os sofistas* mas que pode ser projetado para toda filosofia de Isócrates, dividir os sentidos de tal termo em três compreensões: primeiramente, a filosofia aparece como sendo uma atividade de esforço intelectual que visa um *auto-melhoramento*, depois, podemos perceber a filosofia como uma prática educativa formal, incluindo tanto a educação de Isócrates como as práticas duvidosas de outros educadores, e por fim, destaca-se a filosofia como produtora dos *logoi politikoi*, isto é, como um importante agente na *praxis* humana.

destacando que eles não aparecem de maneira isolada ou sem uma articulação entre si. Pelo contrário, compreendemos que essa tentativa de distinção dos sentidos desse termo é um recurso artificial, porém útil, para conseguirmos dar conta da diversidade de caracterizações da filosofia presentes nesse autor. Tendo isso em mente, poderíamos afirmar que a construção da *imagem* da filosofia em Isócrates é uma mistura ou fusão, por vezes estranha para nós, entre política, cultura, literatura, filosofia, educação e retórica. Ao longo de seus textos, o termo *philosophia* aparece vinculado a outros termos como *paideia*, *logos*, *phronesis*, *physis epimeleian*, *boulestai*, *politeia*, entre outros. Concordamos com David Timmermann e Schiappa¹⁷⁵ ao afirmarem que um caminho possível para possuímos uma visão mais completa e perceber as particularidades de Isócrates na apresentação da filosofia, seja analisar os termos que normalmente esse autor associa à atividade filosófica. Consoante a isso, a fim de organizar as *imagens* da filosofia no pensamento de Isócrates em sua diversidade de contextos, pensamos em selecionar três importantes conceitos que aparecem vinculados à *imagem* da filosofia descrita pelo pensador. Como foi dito, utilizaremos essa artificialidade organizacional não para simplificar a complexa identidade que a atividade filosófica tem em Isócrates, mas sim para realizar um mapeamento dos seus usos, possibilitando assim a realização de comentários sobre a construção identitária nesse contexto histórico e cultural.

Os conceitos são: *paideia*, *logos* e *phronesis*. Escolhemos esses três conceitos porque eles recorrentemente aparecem nos textos de Isócrates no contexto de identificação e caracterização da filosofia, destacando suas características e repercussões na vida humana. Entendemos, então, que a compreensão da filosofia em Isócrates tem como base esses três conceitos, que se interligam constantemente e conectam-se com outros mais. O que pretendemos é revelar como entres três conceitos demarcam o *território* da filosofia isocrática. Estes conceitos não são apenas centrais no pensamento de Isócrates, eles aparecem constantemente e de maneira crucial no pensamento de quase todos os pensadores da antiguidade, porém com encaminhamentos específicos. Apesar de

¹⁷⁵ P. 53, do mesmo livro citado na nota 173.

escolhermos analisar cada um desses conceitos da maneira separada, nos textos de Isócrates isso não ocorre, pois encontramos neles uma complexa diversidade de compreensão da filosofia, mas onde também podemos encontrar conexões e vinculações. Por isso que, tomando como ponto de partida esses conceitos, desenvolveremos reflexões sobre outros mais que fazem parte da identidade da filosofia isocrática. Respectivamente, trataremos da apresentação que Isócrates faz da filosofia em seu ambiente cultural e educacional (*paideia*), como sendo uma atividade que pretende desenvolver uma melhora intelectual e argumentativa (*logos*), que, por sua vez possibilitará o desenvolvimento de uma sabedoria prática (*phronesis*), no campo político e moral. Para ilustrar cada um destes sentidos, escolheremos parágrafos dos textos de Isócrates para analisar como a filosofia aparece ali.

Iniciaremos pela relação que Isócrates faz entre a filosofia e a *paideia*. Palavra grega que pode ser traduzida por educação ou instrução, indicando o processo pelo qual os indivíduos passam para serem introduzidos no mundo da cultura de uma determinada sociedade, a partir da divulgação dos saberes e práticas que servirão de orientação para a construção do seu modo de ser e agir. A primeira *imagem* que podemos destacar da filosofia isocrática vem a partir de sua vinculação com a *paideia*, ou seja, com o ambiente educativo e cultural. A filosofia em Isócrates é descrita como uma atividade que pretende instruir os indivíduos para que estes possam ter uma boa orientação para suas vidas. Nas passagens dos textos isocráticos onde encontramos a vinculação entre os termos *philosophia* e *paideia*, é possível ver tanto um contexto de exaltação da cultura ateniense, como sendo a criadora dessa forma de educação, quanto a apresentação de sua própria *paideia*, isto é, do seu modelo educativo que pretendia interferir na *psyche* dos cidadãos. Como já foi destacado, a *paideia* é um dos tripés conceituais importantes para a compreensão pedagógica de Isócrates, unido aos conceitos de *physis* e *empeiria*.

No discurso *Panegírico*, encontramos algumas passagens que revelam esse vínculo entre filosofia e *paideia*, uma vez que encontramos ali um elogio à cidade

de Atenas e todo o seu arcabouço cultural. Na passagem a seguir, esse vínculo é bem nítido:

“Foi a filosofia, além disso, que ajudou a descobrir e estabelecer todas essas instituições, que nos educou para os assuntos públicos e nos fez civilizados uns com os outros, distinguindo os infortúnios causados pela ignorância daqueles que são por necessidade, ensinando-nos a proteção contra os primeiros e a como suportar de maneira nobre os últimos – filosofia, digo, foi dada ao mundo por nossa cidade. [...] Nossa cidade se distinguiu tanto dentre toda a humanidade no que diz respeito ao pensamento e ao discurso que seus alunos se tornaram professores do resto do mundo; realizando isso, fez com que o nome Helenos não se aplica mais a uma raça mas sim a uma inteligência, e que se chame de gregos mais aqueles que participam de nossa educação do que os que possuem o mesmo sangue.”¹⁷⁶

Nota-se aqui como o termo *philosophia* aparece num sentido mais geral, menos especializado ou técnico, associado ao termo cultura, como um conjunto de saberes desenvolvidos por determinada sociedade para a orientação da vida. Esse sentido do termo é próximo ao que encontramos, por exemplo, em Tucídides¹⁷⁷ quando narra a célebre oração fúnebre realizada por Péricles ao dizer que os atenienses se diferem dos demais povos exatamente pelo seu desejo pela sabedoria ou cultura. Essa é uma utilização tradicional e genérica do termo *philosophia*, apresentando a filosofia como sendo um produto ou criação da cultura ateniense e que foi propagado por toda a Grécia. Aliás, encontramos nessa passagem a célebre sentença isocrática onde se diz que identificação dos gregos não se encontra no sangue ou em questões de raça, mas sim na educação ou na cultura que se tem em comum. A ponto de ser possível afirmar que um grego de sangue que não for instruído nessa cultura não carregará em si essa sociedade. O nacionalismo de Isócrates dá a Atenas o título de criadora da filosofia, da cultura e da *paideia*, ou mais, essa cidade se torna, segundo ele, a grande educadora de toda Grécia. Essas afirmações têm como pano de fundo as discussões sobre os ideais pan-helênicos e a centralidade de Atenas dentro desse projeto, temas recorrentes

¹⁷⁶ “*Philosophy, moreover, which has helped to discover and establish all these institutions, which has educated us for public affairs and made us gentle towards each other, which has distinguished between the misfortunes that are due to ignorance and those which spring from necessity, and taught us to guard against the former and to bear the latter nobly—philosophy, I say, was given to the world by our city. [...] And so far has our city distanced the rest of mankind in thought and in speech that her pupils have become the teachers of the rest of the world; and she has brought it about that the name Hellenes suggests no longer a race but an intelligence, and that the title Hellenes is applied rather to those who share our culture than to those who share a common blood*” Panegírico, §47 e §50.

¹⁷⁷ TUCÍDIDES, II, 40, 1.

nos discursos de Isócrates. Nessa primeira *imagem* da filosofia, a vemos relacionada ao processo de transmissão da cultura, ou mesmo, a um amor à cultura, do seu modo de ser que atua diretamente na formação da alma dos cidadãos.

Porém, além desse sentido mais geral de exaltação da cultura ateniense, encontramos o termo *paideia* vinculado à *philosophia* em Isócrates num sentido mais específico, de apresentação das bases e procedimentos da sua educação filosófica, entendida como um tipo particular de educação. Dentro dessa discussão sobre a relação do conceito de *paideia* na identificação da filosofia isocrática, discutiremos sobre as reflexões pedagógicas presentes nos textos desse autor. Uma das bases que possuímos para tentar reconstruir a compreensão pedagógica da educação filosófica de Isócrates é encontrada exatamente no momento que estamos do texto *Contra os sofistas*. Prosseguindo na análise desse texto, depois de afirmar a possibilidade de se alcançar a excelência filosófica sem frequentar a educação de nenhum sofista, Isócrates começa a apresentar as bases de sua pedagogia, estabelecendo o seguinte:

“[...] a habilidade nos discursos (*dunameis kai ton logon*) e em outras atividades surge nos que possuem uma boa natureza (*euphyesin*) e são exercitados na experiência prática (*empeirias*). Já a educação (*paideusis*) é capaz de os tornar habilidosos e inventivos na atividade investigativa, pois os prepara a ter recursos e a captar as oportunidades quando se encontrarem, ao acaso, em algumas circunstâncias. Ainda que não consiga transformar os que possuem uma natureza inferior em bons debatedores e criadores de discursos, esta educação pode fazer com que estes progridam, tornando-se inteligentes em diversas questões.”¹⁷⁸

Aqui Isócrates apresenta, novamente, o trinômio pedagógico de sua educação (natureza, educação e experiência), mas agora trazendo algumas novidades. Segundo o pensamento isocrático, há uma distinção natural entre os homens, tendo uns mais facilidade em determinadas áreas e outros em outras, o que nos direciona à ideia, comum numa cultura onde há uma hierarquia fixa entre as classes sociais, na qual cada pessoa tem uma função natural dentro da sociedade¹⁷⁹. A primeira questão apontada por Isócrates é o limite da capacidade humana frente às restrições naturais, assim como não é possível existir uma sólida

¹⁷⁸ §14-15.

¹⁷⁹ Isso pode ser visto também na *República* de Platão onde se apresenta as particularidades da *paideia* de acordo com as naturezas específicas de cada classe social.

base epistemológica que garanta a realização de ações virtuosas, toda e qualquer técnica educativa tem como limite as capacidades naturais de cada pessoa. Como vimos antes, a filosofia, compreendida como um produto cultural que pretende instruir e educar os indivíduos, tem como principal finalidade fazer os homens compreenderem e suportarem o mundo das necessidades, dando também a eles uma possibilidade de orientação para o campo das contingências, afastando assim a ignorância. A *paideia* seria uma forma de suportar a aparente condição trágica a qual a humanidade estaria submetida. Trazendo uma oposição comum na discussão sobre o movimento sofístico, temos aqui um novo cenário para a dicotomia entre *physis* e *nomos*, entre as imposições naturais e as convenções e arbitrariedades humanas. Essa oposição que tradicionalmente aparece nas discussões sobre os valores políticos, jurídicos, éticos, linguísticos e epistemológicos, pode ganhar aqui uma conotação educativa. Uma vez que por *nomos* podemos entender, nesse contexto de um *agon* educacional, as leis ou os procedimentos educativos relativos a cada cultura ou civilização que visam dar recursos para serem criados os modos de ser e agir dentro dos limites impostos pela natureza. Toda argumentação de Isócrates visa criticar as práticas educativas que não reconhecem os limites da natureza e apresentam sua *paideia* numa perspectiva salvacionista, acreditando que ela pode fazer de qualquer pessoa um excelente cidadão. Por isso, dentro da pedagogia isocrática um dos principais conceitos é o de *physis*, que visa destacar os limites das diferentes técnicas educativas frente às capacidades naturais. Afirmando que o pré-requisito necessário para a boa realização de qualquer atividade é adequação da natureza do aluno à determinada atividade. A *paideia* e a *empeiria* encontram, desse modo, um limite de atuação a partir das capacidades naturais, tendo o professor o papel de reconhecer esses dotes naturais de cada aluno e pensar toda a educação e prática a partir desses.

Em um momento atual em que se discute a universalização da educação e a noção de direitos humanos na perspectiva de se preservar a igualdade entre os homens e mulheres, independentemente das questões raciais, sociais ou de gênero, o pensamento isocrático pode parecer ultrapassado, pois nele podemos perceber alguns *tons* elitistas, antidemocráticos, machistas, nacionalistas, entre outros.

Contudo, não promoveremos qualquer julgamento desse tipo, pois nos parece pouco produtivo avaliar determinadas ideias, distante dos nossos dias, a partir de valores surgidos contemporaneamente, sem reconhecer o contexto da época. Vemos em Isócrates uma importante fonte para se refletir sobre a interação entre filosofia e retórica no período clássico do pensamento grego, e a partir de onde podemos retirar inspirações e *inquietações* que nos ajudem a pensar a prática do ensino de filosofia hoje no Brasil, o que realizaremos nas considerações finais.

A educação isocrática parece não excluir, como veremos, aqueles que não possuem boa natureza. Compreendemos que o principal objetivo de Isócrates ao defender essa ideia é apresentar os limites de qualquer educação frente às naturezas dos indivíduos e com isso eliminar o exagero, divulgado por alguns educadores, de dizer que a educação filosófica pode fazer de qualquer pessoa um excelente orador e agente político. Essa perspectiva sobre a natureza de cada sujeito faz com que o professor realize também uma análise da natureza de seus alunos, para com isso efetuar uma educação coerente com as condições naturais destes. Para Isócrates, não só o poder dos discursos, mas também todo e qualquer ofício, será apenas realizado com excelência por aqueles que possuem uma boa condição natural, todavia, a boa natureza não garante a obtenção da virtude, surgindo então o valor da educação e da experiência. Mais do que isso, aqueles que possuem uma boa natureza podem ter um desempenho inferior em relação aos que não a possuem, caso não se dediquem a desenvolver suas capacidades. Apesar da *paideia* e *empeiria* possuírem um limite ou restrição frente a *physis*, essa última não consegue se desenvolver sem o auxílio das duas primeiras. Isócrates utiliza uma comparação com a agricultura: assim como um bom fruto depende essencialmente de uma boa terra (*physis*, algo que não está totalmente sob o controle das capacidades humanas e sim das condições naturais), aquele não irá se desenvolver se não houver tanto um bom agricultor ou cultivador como uma boa semente, na educação, as condições naturais (terra) do discípulo não garante a excelência, pois depende também da existência de um bom educador (agricultor) que selecione os conhecimentos e práticas (sementes) propícios para cada um. Mais uma vez, podemos perceber uma perspectiva menos trágica no pensamento de Isócrates, pois ele apresenta uma forma de atuação a partir do campo da

necessidade imposto pela natureza, onde não temos poder decisão. Mesmo aqueles que a natureza impôs limites, com a *paideia* e a *empeiria* é possível realizar um melhoramento intelectual, que não consegue fazê-los excelentes em tudo, mas faz com que progridam e tenham um bom desempenho em alguns campos de atuação.

Nesse momento do *Contra os sofistas*, Isócrates começa a tratar de sua educação filosófica, contudo, antes de apresentar os seus métodos de ensino e as práticas que desenvolvia com seus alunos, o autor apresenta as habilidades proporcionadas pela sua educação, tanto naqueles com boa natureza quanto nos que possuem uma natureza inferior. A educação filosófica de Isócrates visava dar aos alunos a habilidade de organização do raciocínio, o que fazia deles excelentes investigadores em qualquer questão, além disso, os conhecimentos isocráticos e as práticas realizadas em sua escola desenvolviam a aptidão de orientar o pensamento em momentos de dificuldade, exercitando assim o senso de oportunidade. Percebemos o caráter prático dos ensinamentos isocráticos que pretendiam preparar, acima de tudo, os alunos para as discussões políticas e transformá-los em bons competidores nos *agones* verbais, além de excelentes criadores de discursos, isso no caso dos alunos com boa natureza. Porém, como dissemos, Isócrates não exclui os de natureza ruim e diz que sua educação pode melhorá-los a partir do conhecimento do discurso e das práticas (exercícios) em seus diferentes usos, fazendo com que eles possam desenvolver algumas habilidades, tornando-os mais inteligentes, contudo, sem prometer fazer deles excelentes competidores e produtores de discursos.

No *Antídosis*, encontramos igualmente um contexto de apresentação de sua *paideia* e lá Isócrates analisa também o papel dos conceitos de *physis*, *paideia* e *empeiria* na sua educação filosófica, destacando o valor de cada um dentro do processo educativo. Nesse texto, ele afirma o seguinte:

“Se alguém, desconsiderando as outras artes, me perguntasse quais desses fatores têm maior poder na educação de um orador, responderia que a habilidade natural é primordial e vem antes de tudo [...] quem não sabe que esse homem (o que tem a natureza propícia) pode, sem o auxílio de uma boa educação e apenas com um treinamento comum ou superficial, se tornar, talvez, um orador como ninguém nunca viu entre os Helenos? [...] Novamente, sabemos que esse homem que possui

uma natureza menos propícia, mas que se destaca na experiência e na prática, não apenas pode melhorar a si mesmo, como pode também superar aqueles que, embora altamente talentosos, têm sido demasiadamente negligentes com seus dotes. [...] Então, são essas as minhas visões sobre a habilidade natural e a prática. Não posso, contudo, fazer o mesmo clamor em relação à educação; os seus poderes não são comparáveis aos outros. Se alguém tiver lições sobre todos os princípios da oratória, dominando-os com a maior maestria e rigor, poderia se tornar, quem sabe, o orador mais agradável de todos, mas se deixá-lo diante uma multidão e faltar uma única coisa, a saber, a confiança, ele não seria capaz de dizer uma única palavra.”¹⁸⁰

Pela passagem acima, mais uma vez percebemos o valor que o conceito de *physis* tem na pedagogia de Isócrates, pois dentre os três conceitos centrais, é a *physis* que tem um poder determinante. A ponto de fazer com que o estudo e a experimentação não sejam as condições necessárias para o desenvolvimento da excelência política, uma vez que muitos que nunca frequentaram os educadores (sofistas) se tornam ótimos cidadãos, exatamente por possuírem uma natureza propícia a essa atividade. Poderíamos apontar esse papel desempenhado pela *physis* na educação isocrática como um resquício da mentalidade aristocrática que via a excelência ou a virtude como uma transmissão de sangue, familiar ou de um *genos* específico. Depois da *physis*, Isócrates coloca a experiência ou prática (*empeiria*) como sendo o segundo em grau de importância, pois a partir do repertório de conhecimentos e experiências adquiridos na prática ou na vivência das circunstâncias, os que não possuem uma natureza superior podem desenvolver a capacidade de encontrar a melhor forma de agir e falar. A partir da *filodoxia* que apresentamos no capítulo 2, dentro de uma perspectiva ética que questiona o intelectualismo, onde nenhum conhecimento objetivo pode assegurar a melhor decisão diante da imprevisibilidade e diversidade de situações que somos levados a agir, é coerente afirmar que a transmissão de conhecimentos teóricos não será o

¹⁸⁰ “If anyone, ignoring the other arts, were to ask me which of these factors has the greatest power in the education of an orator I should answer that natural ability is paramount and comes before all else. [...] who does not know that such a man (o que tem uma natureza propícia) might, without the advantage of an elaborate education and with only a superficial and common training, be an orator such as has never, perhaps, been seen among the Hellenes? [...] Again, we know that men who are less generously endowed by nature but excel in experience and practice, not only improve upon themselves, but surpass others who, though highly gifted, have been too negligent of their talents. [...] These, then, are my views as to the relative importance of native ability and practice. I cannot, however, make a like claim for education; its powers are not equal nor comparable to theirs. For if one should take lessons in all the principles of oratory and master them with the greatest thoroughness, he might, perhaps, become a more pleasing speaker than most, but let him stand up before the crowd and lack one thing only, namely, assurance, and he would not be able to utter a word.” §187-192.

centro da prática educativa de Isócrates. Dentro da pedagogia isocrática, a experimentação terá uma maior importância, é a partir da prática que os discípulos poderão conquistar a habilidade de saber aplicar os conteúdos transmitidos às diferentes circunstâncias, misturando-os conforme a necessidade e desenvolvendo assim o senso de oportunidade (*kairos*) e de adequação, tão necessários para a produção de discurso e ações efetivas. Assim como a *filodoxia* se torna coerente como essa valorização da *empeiria* em relação à *paideia*, a compreensão de que a atividade de produzir discursos é uma prática *poiética* e criativa, não podendo ser reduzida a um conjunto de procedimentos ou normas fixas e preestabelecidas, como vimos no capítulo anterior, também ratifica a centralidade do conceito de *empeiria* na educação de Isócrates. Visto que o mundo da *praxis* nos abre uma realidade trágica onde a imprevisibilidade e a contingência são soberanas, a natureza e potência do instrumento que utilizamos, o *logos*, para tornar esse mundo menos trágico, tem que ser maleável e menos rígida, podendo assim se adaptar a fluidez desse mundo em que as opiniões bem fundamentadas ganham força. Por consequência, a educação que pretende preparar os cidadãos para o mundo da deliberação, tem que ser mais experimental e prática, levando os discípulos a vivenciarem diferentes circunstâncias deliberativas e fazendo-os decidir como agir nestas.

Porém, o que mais se destaca na passagem citada acima do *Antídosis* é o peso diferente dado à *paideia*, pois segundo Isócrates, a educação tem uma influência, ou um poder, menor em relação à *physis* e à *empeiria*. Mais uma vez, o que está em questão aqui é uma consequência da *filodoxia* isocrática, pois o que ocorre na *paideia* é a transmissão de conteúdos e conhecimentos necessários para o domínio de uma determinada atividade, a *paideia* se desenvolve, então no campo teórico e epistêmico. Como na perspectiva isocrática a posse de um determinado conhecimento não assegura a realização de boas ações, só a *paideia*, sem o suporte da experiência e da prática, que dependem das capacidades naturais de cada indivíduo, se torna inútil ou sem poder. Já que a filosofia isocrática tem como ambiente a *praxis* política, onde os discursos são os principais agentes e mobilizadores, ter os conhecimentos teóricos sobre os diferentes tipos de

discursos não garante a realização de discursos efetivos, de discursos que mobilizem as opiniões e ações nas decisões públicas.

Essas considerações acerca do peso de cada um dos conceitos que compõem a trinômio pedagógico de Isócrates encontram apoio também em afirmações presentes no *Contra os sofistas*, onde Isócrates, na apresentação da educação e prática desenvolvidas em sua escola, expressa o que se segue:

“Afirmando que obter o conhecimento (episteme) dos tipos (eidon) a partir dos quais pronunciamos e compomos todos os discursos não é algo difícil [...] Mas, escolher os tipos apropriados às questões específicas, misturando uns aos outros e organizando da maneira devida, não se equivocando com relação aos momentos oportunos, assim como, também, ornando todo o discurso com raciocínios apropriados e proferindo-o de modo melódico e com palavras ritmadas [...]”¹⁸¹

Não só a *paideia* possui um poder menor em relação às condições naturais e à experiência, como também a transmissão dos conhecimentos necessários para essa educação não é algo complexo, desde que se tenha um professor que realmente saiba sobre essas questões e não que apenas finja saber. Aqui encontramos uma ideia muitas vezes exposta nos textos de Isócrates, a contradição entre o que é dito e o que realmente se faz, um erro comum, segundo ele, entre os educadores como também entre os políticos. Estes produzem belos discursos propondo boas ações, mas eles mesmos agem de uma maneira pouco digna. Na educação, por sua vez, acontece com os professores, que com discursos atraentes e fazendo falsas promessas, conseguem conquistar os discípulos. A partir dessa breve descrição da educação filosófica de Isócrates, percebemos, mais uma vez, como ela está diretamente associada à educação do discurso (*logos*), sendo as discussões sobre a estrutura e prática discursiva o principal conteúdo da *paideia* desse autor. Para ele, a posse do conhecimento acerca dos tipos e capacidades dos discursos existentes, unido à habilidade de saber utilizá-lo, são os meios necessários para alcançar a excelência naquilo que é mais fundamental para um cidadão, a *praxis* política. Por considerar a atividade discursiva uma prática criativa, como vimos, Isócrates entende que não há como reduzir a excelência no domínio do *logos* a um conhecimento teórico (formal ou fixo), onde a simples transmissão das formas ou modelos a partir dos quais produzimos e pronunciamos

¹⁸¹ §16.

todos os tipos de discurso, transformaria qualquer pessoa comum em um bom orador e, conseqüentemente, num cidadão virtuoso.

No mesmo parágrafo, temos acesso então a alguns dos conteúdos e conhecimentos promovidos pela escola de Isócrates. O primeiro conhecimento que nos é apresentado é o conhecimento dos tipos ou formas de discursos que existem. Há uma discussão entre os comentadores¹⁸² sobre o sentido que o termo *ideia* tem em Isócrates, entendemos que ele esteja tratando aqui quando fala de um *conhecimento dos tipos* dos discursos existentes, dos diferentes tipos de discursos de acordo com os objetivos e ambientes onde eles são proferidos, algo semelhante a distinção realizada por Aristóteles em relação aos diferentes gêneros de discursos retóricos: judiciário (sobre uma ação passada), deliberativo (sobre uma ação futura) e *epidíctico* ou demonstrativo (sobre uma ação presente). Isto é, quando Isócrates pensa nos tipos de discursos, acreditamos que ele esteja pensando num estudo sobre as diferentes expressões discursivas existentes, os distintos modos que temos de nos expressar e as diferentes situações. Por exemplo, discursar para uma plateia num festival pan-helênico é diferente de discursar para uma assembleia, assim como escrever uma carta com aconselhamentos políticos é distinto de apresentar uma defesa no tribunal. É preciso reconhecer as especificidades de cada uso da linguagem e de seu contexto, analisando os recursos e práticas existentes em cada ambiente, assim como ter o cuidado na composição das partes dos discursos. Além de conhecer os diferentes tipos de discursos, é necessário também saber compor argumentos e raciocínios apropriados ao tema sobre o qual se trata, mas sem se esquecer dos efeitos estéticos, como o ritmo e a melodia, contudo, com o cuidado de usá-los coerentemente de acordo com a situação. Segundo Isócrates, essa é a principal dificuldade: saber adaptar os conhecimentos adquiridos pela *paideia* às diferentes situações onde somos levados a falar. Por isso, que na educação isocrática o

¹⁸² Sobre essa discussão, ver o artigo 'Eidos/ideia in Isocrates' de Robert G. Sullivan. Concordamos com o autor do artigo ao afirmar que encontramos em Isócrates variações no sentido do termo *ideia* ao longo de seus discursos. Segundo o citado comentador, poderíamos encontrar no *corpus* isocrático pelo menos quatro significados do termo em questão: 1) gênero ou tipo de discurso, 2) figuras de linguagem, 3) estrutura ou tópicos de ideias e, por fim, 4) elementos utilizados para compor discursos. No caso da passagem analisada do *Contra os sofistas*, Isócrates estaria utilizando *ideia* no primeiro sentido, no sentido de classes ou tipos de discursos existentes.

domínio do *logos* não advém apenas do conhecimento dos tipos de discursos (segundo tripé do trinômio de sua filosofia), sendo de crucial importância a prática, o exercício e a vivência nas argumentações. Dizendo isso, Isócrates conclui a exposição da base de sua educação: a boa natureza dos discípulos, o conhecimento dos tipos de discurso e, por fim, a experimentação.

Através dos exercícios e da prática nos diferentes tipos de *logos*, o discípulo alcançará a excelência nos discursos e nessas experimentações quatro fatores são cruciais: (I) saber reconhecer qual tipo de discurso se deve aplicar, proferindo-o a partir de uma criação que misture as formas e estabelecendo critérios para a sua organização; (II) perceber as situações oportunas, (III) introduzindo (ornamentando) com entimemas (raciocínios) e (IV) utilizando palavras ritmadas. Poderíamos, por conseguinte, dizer que são essas quatro habilidades que os exercícios práticos da educação isocrática pretendiam desenvolver. A arte de falar bem já não é mais uma habilidade oriunda de uma inspiração divina, sendo agora um saber *técnico* e *poético*, onde é possível a transmissão do conhecimento dos tipos dos discursos que, por sua vez, precisam ser exercitados para se alcançar a habilidade de construir um discurso logicamente e criteriosamente bem organizado. Sem esquecer da percepção do momento apropriado para falar ou silenciar e, por fim, tornar agradável à escuta dos ouvintes a partir de uma fala melódica e ritmada, guardando assim resquícios da tradição poética (oral). Para Isócrates a obtenção dessas habilidades é a parte que exige mais cuidado e atenção, sendo por consequência, a etapa mais difícil da educação retórica, em relação ao domínio do conhecimento (*episteme*) das formas do discurso.

O relato presente na parte final *Panatenaico*, citado no capítulo anterior, pode nos dar indícios de como essa *empeiria*¹⁸³ se desenvolvida na escola de Isócrates. Nesse trecho do discurso, o autor nos apresenta uma atividade que parecia ser comum em sua educação: convocação de alunos e ex-alunos para leitura e análise de um discurso recém-produzido pelo mestre. Essa seria uma forma de colocar em prática os conteúdos apresentados pela educação,

¹⁸³ R. Johnson, no artigo 'Isocrates' methods of teaching', tenta reconstituir o método de ensino utilizado por Isócrates em sua escola.

reconhecendo as escolhas tomadas para organização do discurso, além da adequação do estilo ao tema proposto e o reconhecimento do senso de oportunidade da questão tratada frente ao seu contexto social, político ou cultural. Assim os leitores teriam o exercício de se colocar no lugar do mestre, de perceber as decisões que ele tomou na construção do discurso, dos possíveis efeitos que os leitores ou ouvintes podem ter. Como a natureza da capacidade discursiva em Isócrates não se reduz a um conjunto rígido e fixo de procedimentos ou técnicas, uma vez que ela está submetida à fluidez da *filodoxia*, deve-se exercitar o nosso pensamento e discurso para desenvolver a criatividade necessária para captar as diferentes situações e escolher a melhor forma de agir, a partir de um arcabouço experimental. Nessa perspectiva pragmática da linguagem em Isócrates, nenhum sistema objetivo pode dar a compreensão e as orientações necessárias para a utilização da linguagem, que apenas pode surgir a partir da vivência nas situações onde produzimos atos de fala, em seus diferentes ambientes e regras. Voltando ao relato do *Panatenáico*, acreditamos que a seguinte passagem, onde Isócrates expõe o comentário de um de seus alunos sobre a convocação para leitura e análise do discurso do mestre, revela bem como a *empeiria* era pensada e praticada na escola isocrática:

“Assim, não aceito nenhuma dessas explicações, sou mais da opinião de que você nos chamou aqui e pronunciou seu elogio à Atenas não ingenuamente ou pelo motivo apresentado a nós, mas sim porque você pretendia nos testar e ver se praticamos a filosofia, se lembramos do que nos foi dito sob sua tutela, e se poderíamos captar o modo como o seu discurso foi escrito [...] Procurando esse efeito, você encontrou sem dificuldade argumentos de duplo sentido, se propondo não apenas ao elogio mas também à censura, sendo capazes de serem utilizados em ambos os sentidos e deixando espaço para a disputa.”¹⁸⁴

O discípulo começa questionando qual seria mesmo o real motivo para aquela reunião, sugerindo que apesar de Isócrates dizer que a convocação se fez

¹⁸⁴ “Therefore I accept neither of these explanations but I am rather of the opinion that you summoned us here and pronounced your encomium on Athens, not ingenuously nor for the reason you stated to us, but because you wanted to test us to see if we were true to the cultivated life (philosophoumen), if we remembered what had been said to us under your tutelage, and if we could grasp at once the manner in which your speech was written [...] Seeking such an effect, you found without difficulty arguments of double meaning, which lend themselves no more to the purpose of those who praise than of those who blame, but are capable of being turned both ways and leave room for much disputation”

necessária por ele não ter ficado seguro com relação à qualidade do discurso, ficando em dúvida se deveria ou não publicá-lo, a verdadeira causa desse encontro seria testar a *filosofia* de seus alunos, colocando em prática a sua capacidade de análise discursiva, percebendo se eles alcançaram os objetivos propostos por essa educação. Entendemos que esse *teste* seja uma das atividades empíricas que a escola isocrática promovia, a fim de proporcionar ao aluno o desenvolvimento das habilidades necessárias para o uso efetivo dos discursos. Dito isso, o discípulo apresenta uma análise do discurso de seu mestre destacando que ele estruturou esse discurso a partir da ambiguidade entre elogio e censura, empregando palavras e expressões que estimulam a ambiguidade. Segundo esse mesmo interlocutor, essa estrutura ambígua não é percebida por qualquer um, mas apenas por aqueles que têm uma leitura crítica frente aos discursos. Segundo ele, o objetivo principal do discurso é fazer um elogio à cidade de Atenas, e isso é facilmente observado, porém, nesse elogio encontramos uma censura implícita à Esparta, uma vez que o antagonismo entre essas cidades é o grande pano de fundo para todo o discurso, pois tudo aquilo que é elogiado em Atenas é tido como ausente em Esparta.

Continuaremos nesta investigação sobre a associação que Isócrates faz entre sua *paideia* e o *logos*, sendo assim, entraremos nos comentários sobre o segundo conceito escolhido para perceber a *imagem* da educação filosófica nesse autor. Investigaremos como a atividade filosófica em Isócrates está associada a uma forma de aprimoramento discursivo e intelectual. Já foi tratado anteriormente tanto como alguns comentadores identificam filosofia e retórica no pensamento de Isócrates quanto os riscos dessa identificação, principalmente se utilizarmos esses termos sem levar em consideração que eles estavam em desenvolvimento na época de Isócrates. O que encontramos nesse autor é uma compreensão de que a filosofia tinha como campo de estudo os discursos, principalmente porque para Isócrates o ambiente da filosofia era o da deliberação política, onde os agentes mais importantes são os discursos políticos. Depois de destacarmos o aspecto cultural da filosofia, entendida como um importante agente educativo para os cidadãos, agora apresentaremos como na *imagem* da filosofia de Isócrates o *logos* possui uma centralidade. Já dissemos anteriormente que ao não encontrarmos o termo *rhetorike* e sim expressões que têm o termo *logos* como centro, nos leva a

crer que Isócrates tinha uma compreensão mais ampla ou holística em relação a esse estudo do *logos* do que simplesmente uma educação que pretendia ensinar a técnica de produção dos diferentes discursos, de um modo bem instrumental. Por mais ampla ou holística queremos dizer que a educação de Isócrates não via a capacidade discursiva meramente como uma técnica, mas sim como o grande orientador das decisões privadas e políticas. A linguagem está diretamente associada à formação de nossa identidade individual e coletiva, do nosso modo de ser e agir, ganhando assim o ato discursivo um compromisso cívico e ético. O ato de falar ou discursar para Isócrates é um ato político, onde usamos toda a base cultural, emocional e cognitiva presente na linguagem para dialogar com a coletividade. Essa coletividade se mantém, se propaga e se efetua nos atos de linguagem que identificam um povo e seu modo de agir. É pela linguagem que acessamos o *outro* e por meio dela produzimos acordos e dissensos. Podemos perceber que Isócrates não pretendia ser simplesmente um professor de técnicas discursivas, mas sim estimular um modo de vida que tinha como centro o desenvolvimento de uma consciência política. Não pensando em fundar uma *ciência* política, mas sim trabalhando, mais uma vez, no campo da *doxa*, numa perspectiva mais *realista* (*pragmática*) e menos *idealista*, investigando decisões e opiniões do passado, recolhendo diferentes perspectivas e analisando os diversos contextos, a fim de desenvolver um saber conjectural capaz de produzir uma opinião bem fundamentada e que sirva de orientação para as deliberações humanas. Saber utilizar o discurso é uma etapa necessária para a formação de um cidadão consciente, de seus limites e de suas capacidades, para que ele possa fazer do *logos* um importante instrumento político.

Uma das passagens mais marcantes, e talvez a mais conhecida, do *corpus* isocrático é aquela onde ele realiza um elogio ao *logos*, a essa atividade discursiva e intelectual que nos faz diferentes dos outros animais. Esse hino ao *logos* verte-se em um elogio ao ser humano e suas potencialidades, sendo o *logos* o instrumento que nos faz tentar superar os trágicos limites impostos pela natureza. Dito de outro modo, Isócrates faz do *logos* o grande *estandarte* da vida humana. Tal hino ou elogio ao *logos* pode ser encontrado em dois momentos distintos de suas obras,

inicialmente no *Nicocles* §5-9 e repetido no *Antídosis* §253-257. Citaremos agora algumas passagens desse elogio:

“Porém, por que foi implantado em nós o poder de persuadir uns aos outros e deixar claro para cada um tudo o que desejamos, não apenas escapamos da vida de animais selvagens, como também viemos juntos e fundamos cidades, produzindo leis e inventando técnicas; e, falando de maneira geral, não há instituição concebida pelo homem que o poder do discurso não tenha ajudado a fundar [...] Através do discurso, educamos o ignorante e elogiamos o sábio; é também pelo poder do discurso que temos um seguro sinal de compreensão, e um discurso que é verdadeiro, legítimo e justo é uma imagem externa de uma alma boa e justa. [...] E, se é preciso falar resumidamente sobre esse poder, encontraremos que nenhuma das coisas que são feitas com inteligência tem lugar sem a ajuda do discurso, pois em todas nossas ações assim como em todos os nossos pensamentos o discurso é o nosso guia, sendo mais empregado por aqueles que têm a maior sabedoria. Portanto, aqueles que se atrevem a falar sobre os educadores e professores de filosofia com desrespeito merecem a desonra, não menos do que aqueles que profanam os santuários dos deuses.”¹⁸⁵

Os termos *philosophia* e *logos* estão tão associados no pensamento de Isócrates que, como percebe-se na passagem acima, a defesa fictícia que ele faz de sua *paideia* passa também por um elogio ao *logos*. A centralidade do *logos* na construção da identidade da atividade filosófica em Isócrates é tão marcante que acusar ou blasfemar a filosofia é a mesma coisa que tratar mal ou rejeitar a capacidade discursiva da humanidade, o que é um grande absurdo, pois é essa capacidade que nos fez diferentes dos animais, e mais do que isso, é a partir dela que orientamos nossas ações e nossas deliberações, que educamos e fazemos acordos. Esse *logocentrismo* talvez seja o aspecto mais marcante do pensamento de Isócrates, pois como vemos no parágrafo acima, a capacidade discursiva que a humanidade possui se torna o centro de toda a sua vida, dos nossos desejos, das nossas relações sociais e políticas, assim como é a partir do *logos* que ocorre toda a transmissão da *paideia*. Além disso, a capacidade discursiva é o sinal mais vivo

¹⁸⁵ “but, because there has been implanted in us the power to persuade each other and to make clear to each other whatever we desire, not only have we escaped the life of wild beasts, but we have come together and founded cities and made laws and invented arts; and, generally speaking, there is no institution devised by man which the power of speech has not helped us to establish. [...] Through this we educate the ignorant and appraise the wise; for the power to speak well is taken as the surest index of a sound understanding, and discourse which is true and lawful and just is the outward image of a good and faithful soul. [...] And, if there is need to speak in brief summary of this power, we shall find that none of the things which are done with intelligence take place without the help of speech, but that in all our actions as well as in all our thoughts speech is our guide, and is most employed by those who have the most wisdom. Therefore, those who dare to speak with disrespect of educators and teachers of philosophy deserve our opprobrium no less than those who profane the sanctuaries of the gods.” *Nicocles*, §6-9.

e efetivo de representar a inteligência, virtude e justiça de um caráter. A linguagem para Isócrates se torna a melhor imagem para visualizarmos ou percebermos a *psyche* e o *ethos* de alguém. Falar bem se torna um sinônimo de pensar bem e agir bem. Nada acontece no campo intelectual ou prático que não passe pela capacidade discursiva. Por isso mesmo, há no pensamento de Isócrates, principalmente em seus conselhos políticos, a necessidade de coerência entre o dito e o feito, de tal modo que o fim moral de sua educação do *logos* é algo que comumente se destaca nas interpretações desse autor. Poderíamos, então, afirmar que em Isócrates encontramos um fundamento da linguagem que não se sustenta pela capacidade que ela tem de dar acesso às verdades imutáveis, mas sim porque ela constrói o mundo cultural, que nada mais é do que a orientação que temos para guiar nossa vida diante da imponderável realidade natural. Assim, o *logos* se vincula à *doxa*, e a *filologia* à *filodoxia*, pois é ele que cria e faz circular as opiniões. A linguagem se torna o instrumento de orientação, não sustentada em paradigmas ontológicos ou em seus efeitos persuasivos ou convencionais, mas sim no seu saber conjectural, fundamentado em opiniões bem sustentadas. Talvez, mais correto do que identificar a filosofia com a retórica em Isócrates, dando assim um sentido bem técnico e normativo, seria afirmar que o grande tema de sua filosofia seria a estrutura pragmática da linguagem, em seu ambiente social e político. Do mesmo modo como a *filodoxia* não aceita a existência de valores ideais e objetivos para orientar nossas ações, não havendo um cidadão ideal ou uma cidade ideal, não há também na *filologia* um padrão de discurso ideal ou valores objetivos que deveriam sustentar o uso linguístico. Pois o uso efetivo do *logos* dependerá, mais uma vez, do senso de oportunidade, da capacidade de encontrar sempre a melhor forma de agir, a partir de um arcabouço opinativo e conjectural, dentro das diferentes circunstâncias.

Por conta disso, o fundamento e as práticas da educação filosófica pensada por Isócrates têm o *logos* como centro. E essa educação do *logos* em Isócrates tem como principal objetivo orientar o pensamento e a capacidade discursiva para as deliberações individuais e coletivas, tanto que vemos nos textos isocráticos, como já destacamos, a identificação da atividade filosófica com a produção de discursos políticos. Essa é uma particularidade do pensamento

isocrático: a ideia de que os discursos escritos têm um papel central na interferência das decisões públicas (emulações morais e aconselhamentos políticos), uma vez que eles movimentam as correntes das opiniões. Isto é, os discursos propagam um modo de ser e agir que podem servir de guia para as deliberações humanas. Como vimos no capítulo anterior, Isócrates defende a atividade de produção dos discursos escritos, acreditando que esses têm um grande poder de atuação social, sendo, conseqüentemente, o importante instrumento da atividade filosófica. Já dissemos também que o ambiente da filosofia de Isócrates é a deliberação da *praxis* humana, e como nessas o *logos* é o principal agente, a educação filosófica é entendida por ele com sendo uma preparação para o exercício cívico, onde a linguagem se torna a forma de expressar o seu caráter e o seu compromisso com os interesses coletivos. Dito de outro modo, educar significa ensinar as potências do *logos* como um instrumento político e social. Com isso, podemos dizer que Isócrates pretendia, ao escrever e publicar um discurso, não apenas propagar as suas capacidades retóricas ou literárias, a fim de divulgar sua escola e angariar mais discípulos, mas sim propagar práticas e ideias políticas, pretendendo interferir assim na opinião pública e nas decisões da cidade. Citaremos a seguir, uma passagem do *Panatenaico* onde Isócrates escreve sobre a opção tomada por ele de se dedicar a escrever discursos relacionados às deliberações políticas:

“Quando jovem, decidi escrever não discursos que tratam de mitos ou que abundam em ficções e maravilhamentos, embora a maioria das pessoas se deleite mais com esse tipo de literatura do que com aquela que trata do seu bem-estar e segurança. Tampouco escolhi o gênero que narra os fatos antigos e as guerras entre os Helenos, embora esteja consciente de que esse gênero mereça ser elogiado. Nem, novamente, o gênero que dá a impressão de ter sido composto de forma clara e simples, faltando como um todo os refinamentos estilísticos, refinamentos que os que são espertos na condução das ações judiciais exortam nossos jovens a cultivar, especialmente se eles quiserem tirar vantagem sobre seus adversários. Não, deixei de lado todos os outros gêneros e dediquei todos os meus esforços em aconselhar sobre os verdadeiros interesses de Atenas e do restante dos Helenos, escrevendo num estilo repleto de argumentos, sem poucas frases balanceadas e contrapostas, e com outras figuras de linguagem que dão brilho à oratória e levam à aprovação e aplausos da audiência.”¹⁸⁶

¹⁸⁶ “When I was younger, I elected not to write the kind of discourse which deals with myths nor that which abounds in marvels and fictions, although the majority of people are more delighted with this literature than with that which is devoted to their welfare and safety; nor did I

Aqui temos um relato da opção tomada por Isócrates em relação ao gênero de sua escrita, o critério utilizado por ele foi o de escrever discursos que possam servir de aconselhamentos para as deliberações políticas, internas e externas. O campo de atuação de seus discursos é a deliberação política e o principal objetivo deles é guiar o pensamento para as boas liberações. Por isso, afastou-se do gênero poético cujo objetivo principal é proporcionar prazeres estéticos, utilizando de uma linguagem fantasiosa. Distanciou-se também tanto da prosa dos historiadores que narram os feitos e guerras antigas da Grécia quanto dos discursos técnicos que são produzidos para o ambiente jurídico, de interesse privado. Assim, podemos ressaltar, mais uma vez, o compromisso *pragmático* e deliberativo da filosofia de Isócrates, que vê o ato de criação de discursos escritos como um exercício político, e toda a sua educação pretende desenvolver a habilidade de fazer do *logos* um efetivo instrumento político e ético, sabendo conciliar a potência estética da linguagem ao seu compromisso cívico.

Mas, utilizar bem o *logos* implica necessariamente em pensar e agir da maneira correta? Para Isócrates sim. Por conta disso, há entre as interpretações do pensamento isocrático, um espaço importante dedicado à relação entre os termos *legein* e *phronesis*¹⁸⁷, entre o ato discursivo e a sabedoria prática, entre o falar bem e o agir bem. Desse modo, entraremos no último conceito escolhido para analisar a *imagem* da filosofia e da atividade filosófica em Isócrates. Após inserir a filosofia no ambiente cultural e educacional, cujo centro é o *logos*, com o conceito de *phronesis* é possível reconhecer o propósito da educação filosófica, uma vez que para Isócrates a filosofia é uma prática ou atividade que tem o poder

choose the kind which recounts the ancient deeds and wars of the Hellenes, although I am aware that this is deservedly praised, nor, again, that which gives the impression of having been composed in a plain and simple manner and is lacking in all the refinements of style, which those who are clever at conducting law-suits urge our young men to cultivate, especially if they wish to have the advantage over their adversaries. No, I left all these to others and devoted my own efforts to giving advice on the true interests of Athens and of the rest of the Hellenes, writing in a style rich in many telling points, in contrasted and balanced phrases not a few, and in the other figures of speech which give brilliance to oratory and compel the approbation and applause of the audience.” Panatenaico, §1-2.

¹⁸⁷ Termo que poderíamos traduzir como sabedoria prática, discernimento ou prudência. Alguns autores tratam da influência da compreensão de Isócrates desse termo no pensamento de Aristóteles, nas discussões éticas presentes na *Ética a Nicômaco*, principalmente na análise das particularidades da sabedoria prática (*phronesis*) em relação tanto ao conhecimento teórico (*episteme*) quanto à capacidade técnica (*techne*). Sobre isso, ver Takis Poulakos e David Depew (p.14).

de melhor capacitar os cidadãos para a ação política e individual. A questão principal aqui é que Isócrates relaciona o desenvolvimento das capacidades argumentativas ao aprimoramento ético e político, associando o falar bem a uma prudência deliberativa, pré-requisitos necessários para uma vida virtuosa e bem-sucedida. Esse é o grande objetivo da filosofia, entendida como uma prática que pretende orientar o nosso modo de vida, de pensar, falar e agir. Isso não é algo específico de Isócrates, mas é sim uma característica marcante da compreensão de filosofia presente na antiguidade clássica, perpassando diversos autores e escolas. Na perspectiva apresentada por Isócrates, porém, há novas práticas educacionais que por utilizarem investigações mais *abstratas* não produzem um efeito na vida prática, como a erística e a dialética, e que por isso não merecem o título de filosofia.¹⁸⁸ Todavia, o que poderia ser considerado particular de Isócrates é a compreensão de *phronesis* que ele apresenta, pois para ele essa inteligência prática só será desenvolvida se aceitarmos que a *doxa* é a única orientação prática que temos, daí a necessidade da *filodoxia*, e que *logos* é o centro e instrumento de nossas deliberações.

Porém, antes de tratarmos mais sobre esse tema, voltaremos ao *Contra os sofistas*, ao momento onde Isócrates apresenta algumas das virtudes que seu ensino promove:

“[...]são cuidados que se deve ter atenção e que são trabalho para uma alma enérgica e opinativa. Enquanto, de um lado, os alunos devem não apenas possuir uma natureza apropriada, mas também aprender os tipos de discursos e exercitá-los, os professores, por sua vez, devem ser capazes de expor com precisão estas coisas, não deixando de lado nada que possa ser ensinado. E de resto, devem se apresentar como modelos[...] caso todas essas condições se encontrem unidas, os que se dedicaram à filosofia alcançarão seus objetivos. Porém, se algo do que foi dito for deixado de lado, os discípulos necessariamente permanecerão inferiores neste ponto.”¹⁸⁹

Isócrates define, nesse parágrafo, o perfil necessário para aqueles que pretendem se dedicar a sua educação, deve-se ter alma enérgica (*andrikes*) e opinativa (*doxastikes*). Entendemos que esses dois adjetivos revelam não só o tipo (ou modelo) de cidadão que a educação isocrática pretendia formar, mas também

¹⁸⁸ Encontramos no *Protrético* de Aristóteles uma resposta da Academia de Platão a essa crítica, onde se desenvolve nesse texto uma articulação entre a vida teórica e vida prática.

¹⁸⁹ §17-18.

o ideal do seu ensino. Para ser um cidadão excelente é necessário ser viril, valente, ou traduzindo mais literalmente, ter uma alma forte como um homem¹⁹⁰ deve ter, virtude presente na cultura arcaica, onde se valoriza a coragem do guerreiro. Esta virilidade necessária ao cidadão da *polis* não se mede apenas em suas ações, mas também em suas falas, o cidadão deve tanto agir de maneira enérgica quanto pronunciar discursos com valentia, sem deixar de dizer o que é necessário e interromper o discurso quando preciso. A educação filosófica, com seu conhecimento e prática, seria então o meio de acesso ou uma forma de estimular a formação de uma alma viril produtora de ações e *logoi* valentes que, por sua vez, possibilitariam a excelência moral e política. Contudo, acreditamos que o segundo adjetivo utilizado por Isócrates revela de maneira mais efetiva o seu pensamento sobre a educação e o conhecimento humano. Possuir uma alma opinativa, com opiniões próprias ou cheia de ideias, é o que a educação dos discursos pretende promover e estimular em suas práticas. A *episteme* do *logos* torna o cidadão mais autônomo e crítico em relação às opiniões emitidas, o que o tornará um sujeito mais consciente e com participação ativa (e de modo decisivo) no âmbito mais importante do cotidiano da cidade, as deliberações políticas. Se pensarmos no valor dado à *doxa* na filosofia de Isócrates, perceberemos mais ainda o alto valor dado a essa alma produtora de opiniões próprias. Em um pensamento que chamamos de *filodoxia* e onde se revela os limites epistemológicos do homem, possuir um domínio sobre as opiniões se torna um pré-requisito necessário para uma vida feliz e justa, pois ao possuir uma alma opinativa, o cidadão não só conseguirá se defender das manipulações e adulações, como saberá também influenciar as almas e opiniões de seus concidadãos. A tão desejada *psicagogia* pode mais facilmente ser realizada, segundo Isócrates, por aquele que souber produzir discursos de modo viril (que afete os ouvintes) e apresente opiniões próprias e bem fundamentadas. Portanto, entendemos que essa noção da formação de uma alma viril e opinativa é fundamental na educação isocrática.

¹⁹⁰ O adjetivo *andrikes* é formado pelo nome *aner* que significa homem, em oposição à mulher.

Alguns¹⁹¹ comentadores defendem que Platão realizou uma paródia desse trecho no *Górgias*, num contexto de destacar os malefícios que a educação retórica pode propiciar. Apesar de ser difícil comprovar a exatidão da paródia, as duas passagens possuem um *agon* bem nítido, principalmente porque ambas estão realizando uma demarcação no *território* da filosofia. A fim de revelar esse diálogo entre os autores, citaremos abaixo a passagem em questão do diálogo platônico:

“Penso, Górgias, num gênero de ocupação que nada tem de científico (técnico) e que exige um espírito intuitivo (*stochastikes*) e empreendedor (*viril, andreas*), por natureza apto para o convívio com as pessoas. Dou-lhe o nome geral de ‘adulação’ (*kolaskeian*).”¹⁹²

Platão, apesar de narrar um diálogo entre Górgias e Sócrates, parece ter como alvo Isócrates, especificamente acerca da questão que estamos comentando. Sócrates, a fim de revelar que a retórica não pode ser considerada técnica, usa como argumento o fato da habilidade nesse campo não depender de nenhum conhecimento estável, mas sim de uma intuição imprecisa e de uma alma combativa. As qualidades que Isócrates utiliza para comprovar o valor de sua educação, são as mesmas utilizadas por Platão para desvalorizar a retórica e classificá-la não no grupo das técnicas, mas sim das adulações. Inclusive, vimos, no capítulo 2, que Isócrates faz uma comparação com as artes *estocásticas* (navegação e medicina), termo utilizado nessa crítica platônica, para tratar da habilidade que sua filosofia pretende promover, a habilidade de buscar sempre atingir a melhor forma de agir de acordo com as circunstâncias específicas, que são sempre imprevisíveis e contingenciais, ultrapassando nossas capacidades epistemológicas. Trazendo essa passagem do *Górgias*, mesmo que de maneira breve, é possível visualizar o ambiente *agonístico* entre Platão e Isócrates em relação à identidade da filosofia.

Após tratar dessas questões, Isócrates completa a apresentação do trinômio de sua *paideia* afirmando a necessidade do discípulo possuir uma boa natureza, aprender as formas dos discursos e se exercitar no uso delas. Por fim, Isócrates trata, de modo breve, do papel da *mimesis* em sua educação, algo que refletimos

¹⁹¹ Sobre isso, ver Schiappa *The beginnings of rhetorical theory in classical greece* (p.172).

¹⁹² 463A-b. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério.

anteriormente¹⁹³. O mestre, na *paideia* isocrática, não é um simples transmissor de conhecimentos, mas sim um paradigma a ser seguido, tanto no que diz respeito às ações quanto aos discursos proferidos. Para ele, só merece o título de educador aquele que realmente possa servir de exemplo, não aqueles que fazem falsas promessas ou possuem outros interesses como fama e riqueza. O mestre tem um grande compromisso com a sociedade, o de moldar os jovens para a boa ação, se houver alguma corrupção ou equívoco nesse processo, o que está em risco é o futuro da cidade e de seus cidadãos. A importância do conceito de *mimesis* na pedagogia isocrática também se justifica por sua *filodoxia*, se não há nenhum valor (ontológico) objetivo que deve servir de orientação para as decisões individuais e coletivas, resta-nos apenas as opiniões, as experiências do passado e do presente, onde devemos procurar referências individuais, dentro do arcabouço cultural, que possam servir de exemplo. Em vez de se procurar a essência da *phronesis*, o foco será em estabelecer exemplos de sujeitos que produziram boas ações e bons discursos, apresentando assim tipos que poderão ser analisados e imitados. Não por acaso, encontramos nos discursos Isócrates a prática de estabelecer referências éticas e políticas, desde de figuras mitológicas até nomes históricos como Sólon, Péricles, entre outros. Sempre na lógica do elogio ou da censura, da acusação ou da defesa. Esse estabelecimento de referências individuais pretende estimular a emulação de boas práticas, por isso o conceito de imitação ou *mimesis* se torna fundamental dentro dessa pedagogia. Porém, essa *mimesis* não deve ser entendida como uma simples imitação passiva, pois não se pode esquecer o caráter *poiético* e o horizonte *kairótico* da filosofia isocrática, sendo necessário sempre o desenvolvimento do senso de oportunidade e da habilidade de saber *ler* a especificidade de cada situação. O discípulo não deve simplesmente imitar o discurso ou prática do seu mestre, mas sim utilizar esse como referência conjectural para encontrar a melhor forma de agir e falar de acordo com a situação.

Isócrates conclui essa apresentação de sua *paideia* dizendo que se todo o processo apresentado for seguido, a sua educação filosófica estará concluída e os

¹⁹³ Para mais reflexões sobre a *mimesis* na pedagogia isocrática, ver Yun Lee Too, p.184-194.

jovens estarão bem preparados para aquilo que é mais importante nas ações humanas, a vida na cidade. Qualquer outra educação que não prepare os jovens para as deliberações políticas – para Isócrates, a erística, dialética e a oratória jurídica –, será inferior e o porvir da cidade estará em perigo.

Passaremos agora aos comentários finais do *Contra os sofistas* para voltarmos à análise do papel desempenhado pelo conceito de *phronesis* na identificação da filosofia isocrática. Na conclusão desse manifesto filosófico, encontramos o seguinte:

“Sendo assim, os que desejarem seguir os preceitos desta filosofia, rapidamente serão mais beneficiados com relação à idoneidade (*epieikeian*) do que em relação à oratória (*retoreian*). Porém, não pensem que sustento que a justiça possa ser ensinada! Pelo contrário, penso que de maneira algum exista alguma técnica capaz de transmitir a temperança e a justiça para aqueles que possuem uma natureza ruim em relação à virtude. Contudo, penso que o cuidado com os discursos políticos mais do que qualquer outra coisa possa instruí-los e exercitá-los.”¹⁹⁴

Já na primeira linha dessa conclusão, encontramos uma afirmação que revela o ideal da *paideia* isocrática, mais uma vez denominada aqui de filosofia. O principal objetivo não é a simples transmissão do conhecimento acerca do *logos*, ou um estudo técnico em relação à sua natureza e potencialidades, mas sim visa o desenvolvimento de um pensamento e uma capacidade discursiva capaz de orientar nossas deliberações, procurando sempre a maneira mais apropriada de agir. A educação isocrática não almeja a simples formação de oradores, em um sentido meramente técnico, profundos conhecedores dos diferentes tipos e usos do *logos*. Pretende sim gerar cidadãos conscientes do seu compromisso político e moral, preparados para atuarem nas discussões públicas e serem formadores de opinião. Como qualquer deliberação humana passa pela linguagem, as experimentações e conteúdos que a *paideia* isocrática prescrevia, tinham como objetivo o aprimoramento da capacidade discursiva e argumentativa dos discípulos para que eles tivessem uma *performance* efetiva no ambiente deliberativo.

Por isso, a afirmação de que seus discípulos, ao seguirem as propostas de sua filosofia, terão mais proveito no campo moral e político, possuindo um caráter

¹⁹⁴ §21.

honesto, do que em relação à oratória. Essa oposição entre idoneidade e oratória é, então, de crucial importância para conseguirmos identificar as características do pensamento isocrático. Isócrates parece querer se defender de uma acusação de imoralismo, onde sua educação do *logos* e sua *filodoxia* levariam a um relativismo moral absoluto, cujo objetivo principal seria a persuasão ou a ilusão (*apate*), não importa como. Essa educação do *logos*, ao contrário, pretende ser o meio de promoção de um compromisso moral e político, entendemos que o domínio e experimentação das potências do *logos* unido à habilidade de reconhecer os momentos oportunos, levariam ao desenvolvimento de uma sabedoria prática necessária para orientar boas deliberações e decisões. A capacidade discursiva e argumentativa seria o meio para alcançar a *phronesis*. Uma vez que a orientação para o mundo da *praxis* não poderá vir de uma estabilidade epistêmica, o exercício argumentativo e a análise conjectural estimulada pela *filodoxia* são as práticas promovidas pela educação isocrática para o desenvolvimento de uma consciência prática. Consciência essa que nos fará perceber a melhor forma de agir dentro das diferentes situações. Contudo, essa forma de agir não será infalível ou constantemente eficaz a ponto de garantir a excelência invariavelmente, algo que não é possível para os limites humanos. Com a *phronesis* aprende-se a saber perceber as variáveis presentes no mundo da *praxis* e a utilizar o arcabouço prático, adquirido pela vivência ou experimentação no ambiente deliberativo, para orientar nossas decisões. Como essa *phronesis* não está submetida ao mundo da técnica nem ao campo epistemológico, sua transmissão não pode ser realizada de modo simples ou meramente objetivo, por isso Isócrates faz questão de destacar que para ele não há nenhuma técnica ou saber que possa transmitir a justiça e a temperança, virtudes basilares para uma boa-vida. Afirmando isso, Isócrates se posiciona contra a ideia de que a virtude possa ser ensinada¹⁹⁵, que seria uma saída ilusória para o contexto trágico da condição humana. Mais uma vez, se trata aqui dos limites impostos pela *physis*, nenhuma *paideia* poderia alterar as imposições estabelecidas pela natureza dos indivíduos. Porém, mesmo que não se consiga ultrapassar os limites da *physis*, sendo impossível transformar uma pessoa dotada de uma natureza propícia ao vício e ao erro em um cidadão ideal, é possível

¹⁹⁵ Questão debatida por Platão no *Mênon* e no *Protágoras*.

realizar práticas e exercícios (*empeiria*) que estimulem o reconhecimento da melhor forma de agir. Afirmando isso, Isócrates cria uma saída para o contexto trágico da existência humana, estabelecendo o *logos*, a *empeiria*, a *mimesis* e a *phronesis* como centro de sua educação. Ele defende, então, a ideia de que a educação dos discursos, não sendo apenas um conjunto de procedimentos técnicos e apresentada nesse momento como o cuidado com os discursos políticos (*ten ton logon ton politikon epimeleian*), pode estimular e direcionar o pensamento, ação e fala dos discípulos para a correção moral e política, mais do que qualquer outra ocupação.

No contexto dessa discussão sobre as habilidades e competências que a educação isocrática pretendia desenvolver, é válido resgatarmos o parágrafo §271 do *Antídosis* citado anteriormente¹⁹⁶, onde encontramos a distinção entre sábio e filósofo. Segundo Isócrates, partindo do princípio de que nenhuma *episteme* pode servir de orientação para nossas ações e discursos futuros, sábio é quem consegue fazer uso das *doxai* para deliberar sobre a melhor maneira de agir, segundo as circunstâncias. O que dá ao sábio essa capacidade de gerar boas deliberações na maioria dos casos não é nenhum conhecimento teórico, mas sim a sabedoria prática (*phronesis*), isto é, um saber ou bom-senso desenvolvido pela experiência adquirida e dependente das capacidades naturais. Por outro lado, o filósofo ou a filosofia é um tipo de ocupação que pretende analisar os meios necessários para alcançar essa inteligência prática. Dito de outro modo, o sábio detém a *phronesis* e o filósofo é capaz de desenvolvê-la a partir da *paideia* e principalmente da *empeiria*. Enquanto o sábio aconselha, o filósofo educa. Não transmitindo a *phronesis*, mas sim pensando em conteúdos e práticas que possam formar essa inteligência prática nos discípulos. Por conta disso, poderíamos dizer que em Isócrates a *phronesis* não fica exclusivamente dependente do acaso (sorte) ou dos ditames da *physis*, ela pode surgir a partir de uma prática educativa. Essa é uma importante demarcação do *território* da filosofia realizada por Isócrates e a partir dela percebemos o quanto a *imagem* da filosofia isocrática está diretamente associada à *phronesis*.

¹⁹⁶ Página 52, capítulo 2.

Em outras passagens onde Isócrates apresenta a identidade da filosofia, encontramos a associação direta entre *legein* e *phronein*. Citaremos a seguir dois exemplos. Na continuação do *Antídosis*, Isócrates apresenta a seguinte ideia:

“Sustento que as pessoas se tornam melhores e mais dignas quando se dedicam a discursar bem, desejando ser capaz de persuadir os ouvintes [...] em primeiro lugar, quando alguém elege falar ou escrever discursos que sejam dignos de louvor e honra, é inconcebível que ele vá apoiar causas que são injustas, mesquinhas ou assuntos privados, e não aquelas questões que são importantes e honradas, dedicadas ao bem-estar do homem e ao bem comum. Se não encontrar argumentos desse gênero, não trará nada de bom. Em segundo lugar, selecionará, dentre todas as ações humanas acerca desses assuntos, os mais ilustres e edificantes exemplos, e ele próprio irá se habituar a contemplar e estimar esses exemplos, percebendo a influência desses não só na preparação de um discurso mas sim em todas ações de sua vida. Segue-se, então, que o poder de falar bem e o de pensar bem premiarão o homem que se aproximar da arte do discurso com amor à sabedoria e à honra.”¹⁹⁷

Aqui mais nitidamente percebemos o caráter da filosofia isocrática, sua valorização da sabedoria prática e seu envolvimento com a vida política da cidade. Encontramos nessa passagem novamente um elogio aos discursos políticos que têm como conteúdo os interesses coletivos, e a conseqüente desvalorização da oratória jurídica, cujos fins são privados. Percebe-se também nessa passagem o compromisso que os discursos políticos têm de propagar bons exemplos ou emulação de boas práticas. A opção de se dedicar à produção de discursos que estimulem boas ações e deliberações, faz com que o próprio criador do discurso não fique preso apenas às palavras, é necessário também que ele coloque em prática aquilo que estimula. É necessário criar uma coerência entre o discurso e a ação, onde não só as palavras poderiam ser utilizadas como exemplo, mas também ações do orador. Quanto mais horando for aquele que discursa, mais efeito terá seu discurso sobre a opinião pública. Esse foco nos exemplos e no caráter do

¹⁹⁷ “But I do hold that people can become better and worthier if they conceive an ambition to speak well, if they become possessed of the desire to be able to persuade their hearers [...] in the first place, when anyone elects to speak or write discourses which are worthy of praise and honor, it is not conceivable that he will support causes which are unjust or petty or devoted to private quarrels, and not rather those which are great and honorable, devoted to the welfare of man and our common good; for if he fails to find causes of this character, he will accomplish nothing to the purpose. In the second place, he will select from all the actions of men which bear upon his subject those examples which are the most illustrious and the most edifying; and, habituating himself to contemplate and appraise such examples, he will feel their influence not only in the preparation of a given discourse but in all the actions of his life. It follows, then, that the power to speak well (*legein*) and think right (*phronein*) will reward the man who approaches the art of discourse with love of wisdom (*philosophos*) and love of honor (*philotimos*).” §275-277. No discurso *Nicocles* parágrafo 7, há uma afirmação semelhante a essa.

orador, revela, mais vez, como o conceito de imitação ou *mimesis* é central em Isócrates, pois em seu modelo educativo são apresentados paradigmas práticos e não teóricos (ou idealizados). Contudo, esse amor à honra ou a fama não deve ser procurado a qualquer custo, mas sim em comunhão com os objetivos da filosofia: a emulação de boas ações a partir de bons discursos, sempre visando os interesses coletivos. Portanto, para Isócrates, o desenvolvimento da habilidade discursiva requer um cuidado com as ações, uma vez que o grande fator de persuasão é a fama ou honra de quem fala. Com isso, percebemos, novamente, a finalidade moral que Isócrates dá a sua produção de discursos, possivelmente tentando afastar a ideia de que a dedicação à produção de discursos leva necessariamente a uma imoralidade ou a uma suspensão dos valores.

Outro momento do *corpus* isocrático no qual podemos encontrar passagens que destacam essa associação entre falar bem e agir bem, comprovando assim o aspecto pragmático da filosofia de Isócrates, é no discurso *A Demonicus*, onde essa questão aparece da seguinte forma:

“[...] eles não se ocupam com a parte mais importante da filosofia. Aqueles, pelo contrário, que orientam os jovens a não apenas cultivar a habilidade oratória, mas sim ganhar reputação por seu caráter, estão fazendo um grande serviço aos seus ouvintes, pois enquanto os primeiros exortam a proficiência discursiva, os últimos pretendem melhorar a conduta moral. Por isso, não inventei um exercício exortativo, mas sim escrevi um tratado moral. Aconselharei você sobre os objetivos que a juventude deve aspirar e as ações que deve se afastar, com quais homens se associar e como regular sua vida.”¹⁹⁸

Nesse trecho, destaca-se, outra vez, o valor moral que Isócrates projeta em sua educação. Assim como afirmado no *Contra os sofistas*, a parte mais importante de sua *paideia* não é a obtenção de uma excelência oratória, na verdade essa capacidade seria um meio para o desenvolvimento de uma inteligência prática capaz de orientar as deliberações éticas e políticas. Os discursos escritos seriam o instrumento utilizado para propagar aconselhamentos e

¹⁹⁸ “[...]they do not occupy themselves with the most vital part of philosophy. Those, on the contrary, who point out to the young, not by what means they may cultivate skill in oratory, but how they may win repute as men of sound character, are rendering a greater service to their hearers in that, while the former exhort them to proficiency in speech, the latter improve their moral conduct. Therefore, I have not invented a hortatory exercise, but have written a moral treatise; and I am going to counsel you on the objects to which young men should aspire and from what actions they should abstain, and with what sort of men they should associate and how they should regulate their own lives.” §4-5.

opiniões, gerando assim um melhoramento moral. Essa é a parte mais importante da filosofia, segundo Isócrates. Mas como essa *phronesis* seria formada em Isócrates? Ou, qual seria o conteúdo dessa inteligência prática segundo a perspectiva de Isócrates? Para a nossa interpretação da *phronesis* isocrática, seguiremos as indicações propostas por Takis Poulakos, que acreditamos estar bem sintetizada na seguinte passagem:

“Transformar os alunos em sábios, no sentido torná-los capazes de dirigir a polis para novas possibilidades de progresso humano, era o propósito primordial por trás do treinamento retórico e da educação cívica de Isócrates – o cerne de sua *philosophia*. Comprometido com um programa que se fundamenta em exemplos concretos de excelência do passado, buscando a convergência entre o eu *legein* e o eu *phronein* na deliberação política, Isócrates ensinou seus alunos a se envolver com as *doxai* convencionais de modo retórico, demonstrando sua habilidade de tratar da tradição artisticamente. Confiando na comunidade para determinar o mérito da sabedoria professada. Em outras palavras, o seu programa de *philosophia* vinculou a instrução ao processo de promulgação da *phronesis* retoricamente e performativamente. O espírito dessa instrução fica evidente no Panegírico, onde Isócrates nos fornece um caso específico de uma performance retórica da *phronesis*.”¹⁹⁹

A *phronesis* isocrática seria então uma consequência da junção da perspectiva que denominamos de *filodoxia* (Capítulo 2) com sua compreensão sobre a natureza e potência do *logos* (Capítulo 3). Primeiramente, vimos que Isócrates faz questão de destacar a finalidade cívica e moral de sua educação, entendendo que a filosofia é uma prática educativa cujo centro é a deliberação ética e política. Nessa filosofia deliberativa de Isócrates, há a necessidade de buscar apoio e fundamentação para as decisões do mundo da *praxis*. Como as deliberações trabalham no campo imprevisível do futuro, nenhuma estabilidade ou objetividade epistêmica é possível. Contudo, o fundamento para essa filosofia deliberativa pode ser encontrada no campo da *doxa*, no fluxo das opiniões do passado e do presente. Para isso, é necessário um saber conjectural que trabalhe na

¹⁹⁹ “Making students wise, in the sense of enabling them to direct the polis to new possibilities of human progress, was the overriding purpose behind Isocrates’ rhetorical training and civic education—the crux of his *philosophia*. Committed to a program which grounded itself on concrete examples of past excellence and sought the convergence of *eu legein* and *eu phronein* in political deliberation, Isocrates taught his students to engage conventional *doxai* rhetorically, to display their finessing of tradition artistically, and to trust the community to determine the merit of their professed wisdom. In other words, his program in *philosophia* entailed instruction in the process of enacting *phronesis* rhetorically and performatively. The spirit of this instruction is made evident in the *Panegyricus*, where Isocrates provides us with a specific case of the rhetorical performance of *phronesis*.” ‘Isocrates’ Civic Education and the Question of *Doxa*’, p.61-62.

investigação ou levantamento de diferentes opiniões e práticas já realizadas. Entra em cena então a educação dos discursos, que visa compreender a estrutura e utilizações do *logos*, aquele que mobiliza o curso das opiniões. Compreendendo a natureza *poiética* (criativa) do *logos* e o arcabouço cultural da *doxa*, a *phronesis* em Isócrates ganha um sentido *performativo*, porém não com uma finalidade puramente estética, mas sim política. Assim, a *phronesis* parte de uma capacidade argumentativa e discursiva (presentes na *paideia*), que tem como substrato as *doxai* e a tradição cultural, desenvolvida a partir de uma série de experimentações (*empeiria*) que pretendem promover o senso de oportunidade e de adequação, visando, por sua vez, gerar uma inteligência prática que consiga, da melhor forma possível, orientar as deliberações individuais e coletivas. Por conta disso, para os olhares contemporâneos, o pensamento e discursos isocráticos se tornam uma *estranha* mistura de filosofia, retórica, educação, política e poesia.

Assim terminamos a análise do *Contra os sofistas*, onde vimos Isócrates apresentar uma crítica a determinados grupos de educadores e lançar as bases de sua educação filosófica. Neste capítulo, tentamos identificar a *imagem* da filosofia em Isócrates, para isso escolhemos analisar três conceitos que aparecem constantemente associados ao termo *philosophia* nesse autor. Agora, faremos algumas considerações finais a partir das ideias apresentadas nesta tese.

Considerações finais

Qual é, afinal, a *imagem* da filosofia que encontramos em Isócrates? Ele apresenta a filosofia como sendo um cuidado com a alma, uma educação (*paideia*) que tem como meio a transmissão de conteúdos e práticas (*empeiria*) que visam promover o aprimoramento na capacidade discursiva e argumentativa (*logos*), objetivando a obtenção da habilidade de encontrar a melhor forma de deliberação possível, de acordo com as situações específicas. Com isso, seria desenvolvida uma inteligência ou sabedoria prática (*phronesis*), necessária para a realização de uma vida feliz e virtuosa. A particularidade da filosofia isocrática está no fato de encontrarmos uma identificação entre a filosofia e o conhecimento dos discursos, ao que hoje chamamos de retórica. Para Isócrates, a filosofia deve preparar o cidadão para a vida política, sendo o domínio do *logos* o único conhecimento que realmente pode efetivar boas ações. Os discursos têm a capacidade de influenciar e mobilizar as opiniões dos cidadãos, possuindo o poder de interferir nas ações coletivas e de promover boas condutas. Isócrates pensa, então, a sua filosofia como uma atividade política, tendo como principal ambiente as assembleias onde serão deliberadas as ações e práticas da cidade.

A filosofia isocrática ganha, desse modo, um sentido prático ou pragmático, criticando toda prática educacional ou filosófica que não visava o desenvolvimento da capacidade de tomar decisões e influenciar nas ações da *polis*. No *Antídosis*, ele apresenta a seguinte ideia:

“Enquanto estivermos ocupados com a sutileza e a exatidão da astronomia e da geometria, forçando nossa mente a se aplicar em problemas difíceis, habituando-se a falar e a se concentrar nas demonstrações sem deixar nosso pensamento se perder, ganhamos o poder de compreender e apreender mais rapidamente e mais facilmente os temas que são de maior importância e de grande valor, após sermos exercitados e experimentados nessas disciplinas. Contudo, penso não ser apropriado empregar o termo 'filosofia' para um treinamento que não nos ajuda, no presente, seja nos discursos ou em nossas ações, chamaria sim de ginástica da alma ou preparação para a filosofia [...] Assim, aconselharia aos mais jovens passar

algum tempo nessas disciplinas, mas não permitindo que sua natureza seja esvaziada por essas sutilezas ou que fique presa às especulações dos antigos sofistas, sustentando alguns deles que a totalidade das coisas é composta por infinitos elementos, já Empédocles afirma que são quatro elementos, com o ódio e o amor operando entre eles, por sua vez, Íon acredita que não são mais que três e Alcmeón dois apenas, por fim, Parmênides e Melisso afirmam que há apenas um e Górgias nenhum. Penso que essas curiosidades são semelhantes aos truques dos malabaristas, pois não são úteis a ninguém mas atraem uma multidão de tolos [...]”²⁰⁰.

Nesse trecho encontramos uma boa síntese da identidade da filosofia isocrática e nele percebemos também a atuação de Isócrates na delimitação do *território* da filosofia, apresentando práticas que não pertencem a ele. De maneira objetiva ele afirma: a atividade que não faça progredir nossa capacidade de produzir discursos ou ações não merece o título de filosofia. O discurso (*to legein*) e a prática (*ta prattein*) aparecem de maneira interligada em Isócrates e esses campos marcam o centro de sua filosofia. Estão fora do *território* da filosofia, segundo o parágrafo acima, a astronomia, geometria e as especulações dos antigos *sofistas*. Em relação às primeiras *ciências*, ele diz que seriam melhores denominadas como *ginástica da alma*, como exercícios intelectuais que aprimoram as capacidades cognitivas, possuindo assim um valor instrumental, funcionando tanto como uma complementação à educação básica (gramática, poesia e música) quanto uma preparação para um ensino superior (filosofia). Sem essa complementação com as deliberações práticas, a astronomia e geometria perdem seu valor, pois não estabelecem nenhuma orientação para ações humanas e não constroem um modo de vida. Sobre as investigações dos antigos sofistas, a falta de envolvimento político e cívico é apresentado como critério para

²⁰⁰ “For while we are occupied with the subtlety and exactness of astronomy and geometry and are forced to apply our minds to difficult problems, and are, in addition, being habituated to speak and apply ourselves to what is said and shown to us, and not to let our wits go wool-gathering, we gain the power, after being exercised and sharpened on these disciplines, of grasping and learning more easily and more quickly those subjects which are of more importance and of greater value. I do not, however, think it proper to apply the term ‘philosophy’ to a training which is no help to us in the present either in our speech or in our actions, but rather I would call it a gymnastic of the mind and a preparation for philosophy. [...] I would, therefore, advise young men to spend some time on these disciplines, but not to allow their minds to be dried up by these barren subtleties, nor to be stranded on the speculations of the ancient sophists, who maintain, some of them, that the sum of things is made up of infinite elements; Empedocles that it is made up of four, with strife and love operating among them; Ion, of not more than three; Alcmaeon, of only two; Parmenides and Melissus, of one; and Gorgias, of none at all. For I think that such curiosities of thought are on a par with jugglers’ tricks which, though they do not profit anyone, yet attract great crowds of the empty-minded [...]”. §264-269.

considerá-las igualmente inúteis. O termo *sofista* é empregado aqui como não pertencente à filosofia, de acordo com a perspectiva isocrática, porém ele não tem uma conotação propriamente pejorativa. A palavra é empregada para marcar a inutilidade do pensamento de sábios antigos e para fazer uma crítica ao caráter *físico* (ou até mesmo *metafísico*) de suas teorias. Numa escrita semelhante a um historiador da filosofia, Isócrates apresenta um resumo ou lista de sábios, alguns desses classificados pela tradição como pré-socráticos, que tentaram encontrar o elemento primordial (*arche*) da natureza. Para Isócrates, essas teorias são meras especulações, atrativas, porém, inúteis, que não proporcionam nenhum conhecimento prático, não sendo uma *paideia* cívica ou política.

O caráter prático que Isócrates dá à filosofia e o destaque que ela tem na formação dos jovens para o exercício da cidadania, pode nos estimular a pensar como a filosofia hoje conseguirá contribuir, de modo efetivo, na formação dos estudantes. Além disso, hoje vemos Isócrates voltar a ser um autor comentado, principalmente no campo da educação, pelo fato das discussões atuais nessa área destacarem a importância na formação das habilidades sociopolíticas na Educação Básica. Entendendo que para haver uma participação política consciente, é necessário que desde cedo os jovens se reconheçam como seres políticos, percebendo como as suas ações e discursos podem ser transformadores da realidade, sem deixar de refletir sobre seus limites. Este, aliás, foi um dos motivos que fizeram a sociologia e filosofia voltarem a ser disciplinas obrigatórias no Ensino Médio, uma vez que essas disciplinas tenderiam a desenvolver uma consciência política e cidadã, a partir da criticidade e da autonomia intelectual. Contudo, esse não deveria ser o objetivo apenas dessas disciplinas, mas sim fazer com que todos os participantes do processo educativo (professores, alunos, diretores, familiares) vejam a educação como uma importante questão política, dando aos estudantes condições propícias para a criação de sua identidade. Entendemos que pensar a escola como um ambiente neutro politicamente é projetar uma educação meramente instrumental e massificada, onde a formação acadêmica e profissional seria o principal objetivo.

Algumas questões se fazem importantes hoje em relação ao ensino de filosofia: como direcionar as aulas de filosofia para que estas realmente tenham um papel importante na formação sociopolítica dos jovens? Que caracterização da filosofia utilizar? Qual metodologia de ensino aplicar? Quais práticas didáticas experimentar? Essas são questões que não podem ter uma resposta imediata ou única, onde nenhuma *episteme* pode dar uma orientação objetivamente válida (modelos). É necessário deixar sempre aberta a possibilidade do professor de filosofia criar a sua prática filosófica (a sua *imagem* ou identidade da filosofia), de acordo com sua trajetória intelectual e cultural, e com a realidade onde desenvolverá a educação filosófica. Alejandro Cerletti coloca essa questão do seguinte modo:

“O ponto de início será refletir sobre o problema que está na base: que se entende por 'ensinar filosofia' e como se poderia transmitir algo cuja identificação é já um problema filosófico. Tentaremos mostrar que, para levar adiante a tarefa de ensinar filosofia, uma série de decisões devem ser adotadas. Decisões que são, em primeiro lugar, filosóficas, para em seguida – e de maneira coerente com elas – elaborar os recursos mais convenientes para tornar possível e significativa aquela tarefa. Essa maneira de colocar a questão pretende outorgar aos professores e às professoras um protagonismo central, uma vez que os interpela, não como eventuais executores de receitas genéricas, mas como filósofos ou filósofas que recriam a própria didática em função das condições em que devem ensinar.”²⁰¹

O risco de uma política de Estado que estabelece a filosofia como uma disciplina obrigatória é o de selecionar um modo ou perspectiva filosófica como sendo paradigmática, onde poderíamos perceber o interesse não em formar cidadãos autônomos, conscientes e críticos, mas sim projetar um modelo de cidadão, um padrão de pensamento que o aluno obrigatoriamente deve seguir, tornando-o mais dócil intelectualmente e previsível em suas condutas. A inserção da filosofia poderia ser vista dentro de uma lógica de controle, poder e governabilidade do Estado frente aos cidadãos. Entendemos que essa não seja a finalidade do projeto pensado no Brasil, mas é importante promover discussões desse tipo e pensar filosoficamente sobre qual educação filosófica seria coerente promover, analisando e discutindo cuidadosamente os documentos oficiais (leis) que visam orientar e legitimar a atividade filosófica na Educação Básica. Defender que a filosofia contribui para o desenvolvimento de uma consciência crítica e

²⁰¹ *O Ensino de Filosofia como problema filosófico*, p.9-10.

cidadão sem refletir filosoficamente sobre o que entendemos como pensamento crítico e cidadania, pode trazer riscos.

Acreditamos que todo professor de filosofia na Educação Básica tenha, em algum momento, se sentido angustiado ao tentar aplicar os conhecimentos adquiridos ao longo de sua formação acadêmica na realidade escolar. Se questionando como os conhecimentos *técnicos* da filosofia podem contribuir na formação dos jovens. Destas angústias começam a surgir algumas práticas, por vezes bem-sucedidas. A leitura dos discursos e dos comentadores de Isócrates produziram algumas *inquietações* que nos fizeram refletir sobre a educação filosófica no Ensino Médio. Os três conceitos pedagógicos apresentados por Isócrates, levaram-nos a pensar numa apropriação deles a fim de encontrar uma orientação para as práticas pedagógicas e didáticas relacionadas à filosofia. A partir da *physis*, refletimos sobre a necessidade do professor de reconhecer as características específicas de cada turma, nos seus aspectos cognitivos, emocionais e sociais, para daí perceber que conteúdos ou atividades serão adequados. Claro que pensar numa *physis* ou natureza única e estável para uma turma composta por uma multiplicidade de sujeitos é algo ilusório. Apesar de muitas vezes os professores serem obrigados a criar juízos gerais de uma turma nos conselhos de classe, juízos como turma *participativa, desinteressada, integrada, criativa, disciplinada*, entre outros. Entendemos que um ensino efetivo passa pelo desenvolvimento de um saber *kairótico*, da capacidade de *ler* os contextos da sala de aula, os perfis dos alunos e da instituição na qual se ensina. Além de perceber o peso das variáveis que influenciam na rotina escolar, para daí decidir a forma mais oportuna de *agir* (pedagogicamente). Essa *physis* é tão variante quanto a diversidade de situações que a rotina escolar proporciona, como por exemplo, aulas no primeiro tempo, antes ou depois do recreio, vésperas de feriado ou da semana de provas, exigem especificidades de práticas e conteúdos. Pensamos que essa capacidade de saber *ler a physis* da turma e do aluno não pode ser desenvolvido no rígido sistema epistêmico que encontramos nas academias. É sim um exercício empírico, construído na fluidez das experiências em sala de aula, formando um arcabouço prático e conjectural que dará as orientações necessárias para as imprevisíveis situações que o professor vivenciará.

Acreditamos ser importante ter essa habilidade de construir um perfil para a turma (e da instituição), desenvolvendo assim um senso de oportunidade e de adequação na seleção dos conteúdos e das práticas que serão realizadas.

Na *paideia*, podemos colocar em questão os conteúdos filosóficos, a sua tradição e história. Há aqui uma polêmica em relação aos diferentes paradigmas do ensino de filosofia, podendo ter uma perspectiva mais histórica ou temática. Para citar um exemplo de autores que refletem sobre as metodologias de ensino para a filosofia, Walter Kohan e Sílvio Gallo analisam no artigo '*Crítica de alguns lugares-comuns ao se pensar a filosofia no Ensino Médio*' alguns dos paradigmas utilizados, destacando três: 1) um ensino baseado na história da filosofia, 2) um ensino baseado em problemas filosóficos e 3) um ensino de habilidades cognitivas e/ou atitudes filosóficas. Não analisaremos cada um desses métodos que, como apontam os autores, não se anulam e podem ser trabalhados de maneira interligada. Apenas os indicamos para ressaltar a importância e cuidado que o professor deve ter tanto na seleção de conteúdos como na metodologia de ensino que aplicará. Não devemos esquecer que a filosofia na Educação Básica não tem o compromisso de formar filósofos, no sentido técnico da palavra, pretende sim estimular nos estudantes experiências no pensamento filosófico (questionador, crítico, existencial), destacando a repercussão da filosofia na história do pensamento e o seu papel na atualidade. Acreditamos que seja impossível pensar em uma educação filosófica que não trabalhe com os conceitos ou teorias da história da filosofia, mas é necessário sempre a sua contextualização e problematização. A história da filosofia não deve ser o ponto final da educação filosófica, sendo o aluno mero agente passivo na transmissão das tradições vigentes. O aluno deve ativamente conhecer os problemas e conceitos presentes na história da filosofia, para assim analisar, de maneira crítica, essa história do pensamento da qual ele faz parte. Para que os estudantes sejam capazes de construir a sua própria visão de mundo, é necessário fornecer a eles instrumentos conceituais que potencializem suas análises sobre si e sobre a sociedade na qual estão inseridos. Por isso, é necessária a revisão constante dos currículos mínimos ou parâmetros curriculares pensados para a filosofia, promovendo sempre um diálogo entre os conteúdos filosóficos e as habilidades e competências previstas

para essa disciplina. E mais vez, defendemos a autonomia do professor na seleção dos conteúdos e dos currículos de seu curso, assim como a fluidez desses, fazendo-os flexíveis de acordo com a *physis* de cada turma e instituição.

Por fim, apresentaremos a *empeiria* como sendo a parte mais importante da educação filosófica, isto é, pensamos que a experimentação do pensamento filosófico seja o ponto culminante das aulas de filosofia. O professor deve promover práticas e vivências que façam o aluno ver a filosofia como um ato criativo, de experimentação discursiva e reflexiva. Aqui poderíamos resgatar o aspecto *criativo* ou *poiético* da filosofia, pensando em atividades que promovam atos de criação (conceitual, textual, debates, artísticas ou em outras linguagens) na aula de filosofia, colocando em prática as habilidades que os conteúdos selecionados na *paideia* pretendiam desenvolver. É possível também pensar numa didática *poiética*, compreendendo a elaboração e planejamento das aulas como um ato criativo, atentando sempre ao senso de adequação, oportunidade e novidade. Uma aula nunca é igual à outra, há sempre diferentes contextos emocionais, sociais e cognitivos em questão, ainda mais lidando com adolescentes. Pode soar *utópica* essa compreensão de uma didática criativa dentro da realidade dos professores hoje no Brasil, onde há a famigerada desvalorização salarial que levam os profissionais da educação a estarem mais tempo em sala de aula, restando pouco tempo para o planejamento das aulas e diálogos interdisciplinares. Porém, para sairmos do necessário *clichê* de defender condições salariais mais dignas e mais investimentos na Educação Básica, que levariam a uma consequente melhoria da educação pública, pensamos numa perspectiva que estimule a criatividade e a ideia de experimentação na elaboração de práticas para a sala de aula. Experiências didáticas efetivas servem de estímulo ao professor para repensar sua prática, buscando novas experimentações e um maior diálogo com a *physis* dos alunos, e estes, por sua vez, podem vivenciar práticas educativas que os levem a se reconhecerem como agentes ativos nas escolas. A potência criadora da *empeiria* dependerá tanto do arcabouço filosófico, cultural e existencial do professor, quanto da capacidade desse de perceber a *physis* dos alunos. Por exemplo, inspirado em Isócrates, poderíamos colocar a experiência discursiva ou retórica como uma possibilidade de *empeiria* filosófica, de experimentações em

sala de aula. Partindo de um conteúdo (*paideia*) que trabalhe com definições de retórica, linguagem e discurso, analisando o papel destes nos saberes (ciência, religião) e práticas humanas (ética, política, arte, publicidade), pode-se pensar em práticas que estimulem o aluno a reconhecer o papel da linguagem e da retórica na construção das identidades individuais e coletivas. Percebendo, assim, a linguagem como um importante instrumento político, atuante na construção dos consensos e dos dissensos. Para isso, poderíamos usar diferentes referenciais filosóficos, de Isócrates a Wittgenstein, Platão a Habermas ou Aristóteles a Foucault, só para citar alguns exemplos possíveis, A elaboração de uma *empeiria* filosófica que seja efetiva dependerá do arcabouço prático (uma *filodoxia*) do professor, de sua experiência em sala de aula, de trocas com outros professores e análises de propostas didáticas utilizadas em outros contextos. Cada vez mais, percebemos o aumento dessa *doxa* de atividades filosóficas para o Ensino Médio, a partir de relatos de experiência ou propostas de atividades, basta ver o vasto número de publicações (revistas, livros, materiais didáticos, entre outros) existentes que pretendem propor e orientar atividades para as aulas de filosofia.

Assim como no período de Platão e Isócrates, onde encontramos diversos pensadores criando identidades para a filosofia, a partir de perspectivas diversas e exaltando os benefícios de sua educação, hoje encontramos diferentes propostas metodológicas sendo pensadas e discutidas a fim de incentivar o exercício filosófico entre os jovens. É um grande passo ver que a questão do ensino de filosofia na Educação Básica está sendo discutida em vários ambientes, sendo tratada não só como uma questão pedagógica, mas também política e, principalmente, filosófica. Mais do que respostas, a presente tese pretendeu gerar reflexões sobre a filosofia e seu ensino, vendo no pensamento de Isócrates um importante catalisador de reflexões para estas questões. O objetivo não foi fazer das ideias isocráticas um paradigma para as aulas de filosofia, mas sim fazer delas um agente para criação de novas práticas do seu ensino, visando aumentar a potência dessa disciplina na vida escolar. Mais do que projetar uma *ontologia* (ciência) da educação, poderíamos pensar, a partir de Isócrates, numa *doxologia* da educação, ou seja, a busca não é por uma ciência do modo como fazer a aula de filosofia, mas sim estimular uma experimentação criativa do professor e do aluno

em relação ao pensamento filosófico. Há uma diversidade de professores de filosofia, cada um com sua trajetória específica na filosofia e na vida, com bagagens culturais distintas e que terão, necessariamente, práticas pedagógicas diferentes. Por exemplo, um filósofo analítico terá, pelo menos a princípio, uma concepção de filosofia diferente de um especialista em Nietzsche ou Derrida, e conseqüentemente, suas aulas serão diferentes. Isso é um perigo para a filosofia? Acreditamos que não, pelo contrário, essa é uma particularidade da educação filosófica que deve ser estimulada.

Entendemos que a filosofia pode ter um papel importante na formação dos jovens, mas sem idealizar um projeto salvacionista ou iluminista, principalmente porque a experimentação do pensamento filosófico, a partir do ato de ler, dialogar, escrever e argumentar, abre a possibilidade de questionarmos e pensarmos sobre pontos de vistas distintos, dialogando com a alteridade e com a diferença. Ainda mais nos tempos atuais onde há movimentos de radicalismos políticos e sociais, nos quais valores religiosos são utilizados para disseminar a intolerância e a intransigência com relação ao *outro* e ao diferente. Estamos presenciando hoje no Brasil várias mobilizações populares que estão ocupando ruas e outros espaços públicos, reivindicando melhorias em áreas problemáticas como educação e saúde, cobrando uma postura mais comprometida e ética da classe política. Destaca-se a participação ativa e marcante dos estudantes secundaristas nessas reivindicações, ocupando escolas e secretarias de educação. Será que poderíamos fazer uma relação entre a consolidação da filosofia e da sociologia no Ensino Médio e o aumento das mobilizações estudantis²⁰²? Claro que seria simplório reduzir esses movimentos a atuação dos professores destas disciplinas e retirar dos alunos o seu protagonismo, mas inegavelmente com estas disciplinas foi aberto um novo espaço de reflexão sobre a ação política dentro das escolas.

²⁰² Um dos pontos de reivindicação dos alunos (nas escolas ocupadas) e dos professores na última greve (iniciada no dia 02/03/16 e encerrada no dia 26/07/16) da rede estadual do Rio de Janeiro foi o acréscimo de mais um tempo de aula por semana para as disciplinas filosofia e sociologia. Em função dessa reivindicação, o governo estadual aprovou, a partir do ano de 2017, um currículo onde essas disciplinas passarão a ter dois tempos semanais em todas as séries do Ensino Médio, algo que acontecia apenas no 3º ano.

Não era nossa intenção mostrar o erro da tradição de não ter reconhecido Isócrates como filósofo ou pensador da educação, defendendo como necessária a incorporação de suas ideias nas discussões atuais, como outros autores pretenderam²⁰³. Tínhamos um objetivo mais específico, fazer uma leitura e hermenêutica cuidadosa dos textos de Isócrates, destacando a importância desses no processo de construção identitária da filosofia. A partir desse caminho, pensou-se também em realizar um diálogo entre essa pesquisa, contextualizada na antiguidade grega, e o ensino de filosofia na Educação Básica hoje no Brasil, a fim de servir de *inquietação* para reflexões tanto sobre o papel da filosofia, ou até mesmo a sua necessidade, na educação formal, quanto em práticas didático-pedagógicas que de alguma forma trabalhem com questões ou temáticas suscitadas por Isócrates. Contudo, é necessário ter o cuidado de não exagerar e criar um Isócrates contemporâneo, não reconhecendo as especificidades e limites do pensamento dele. A ideia é de uma inspiração ou apropriação, não de uma aplicação direta. Os valores de nossa sociedade são outros, assim como distintos são os compromissos educacionais.

²⁰³ Como exemplo, poderíamos citar, novamente, o artigo de James Muir intitulado 'Is our history of educational philosophy mostly wrong? The case of Isocrates' que tem como principal objetivo comprovar o erro dos pensadores e filósofos da educação em relação à omissão da influência do pensamento de Isócrates na história do pensamento ocidental.

Fontes primárias

ALCIDAMAS, *On the Sophists*. [Traduzido por LaRue Van Hook] *In: Classical Weekly*, January 20, 1919.

ANÔNIMOS SOFÍSTICOS. *Discursos duplos e Anônimo de Jâmblico*. [Tradução de Luís Felipe Bellintani Ribeiro, Adriel Mittmann e Dante Carvalho Targa] Biblioteca Clássica. Rio de Janeiro: Hexis Editora, 2012.

ANTIFONTE. [Tradução de Luís Felipe Bellintani Ribeiro] São Paulo: Edições Loyola, 2008.

ARISTÓTELES. *Dos argumentos sofísticos*. [Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim] *In: Coleção Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1973.

_____. *On Rhetoric*. [Tradução de George Kennedy] New York: Oxford University Press, 2007.

_____. *Protréptico: una exhortación a la filosofía*. [Tradução de Carlos Megino Rodriguez] Madrid: Abada Editores, 2006.

_____. *Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1998.

EMPÍRICO, Sexto. *Contra os retóricos*. [Tradução, apresentação e comentários Rafael Huguenin e Rodrigo Brito]. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ISÓCRATES. *Complete works*. [Tradução de LaRue Van Hook] The Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1945.

_____. *Discursos*. [Tradução de Juan Signes Codoñer] Madrid: Editorial Gredos, 2002.

_____. *Opere di Isocrate*. [Tradução de Mario Marzi] Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1996.

PLATÃO. *Complete works*. 12V. The Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1967-1968.

_____. *Oeuvres complètes*. 14v. Collection des Universités de France. Paris: Lês Belles Lettres, 1920-1964.

_____. *Fedro*. [Tradução de Pinharanda Gomes] Lisboa: Guimarães Editores, 1994.

_____. *Eutidemo*. [Tradução de Maura Iglésias] Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio, 2011. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. *Górgias*. [Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério] Lisboa: Edições 70, 2006.

SOFISTAS. *Testemunhos e fragmentos*. [Tradução de Ana Alexandre Alves de Souza e Maria José Vaz Pinto]. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

SOPHISTS. *Life and works*. [Tradução de John Dillon and Tania Gergel] London: Penguin Books, 2003.

Fontes secundárias

ASSUNÇÃO, T. & JÚNIOR-FLORES, O. & MARTINHO, M. [orgs.] *Ensaio de Retórica Antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, 2010.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

BARTHES, R. 'L'ancienne rhétorique'. In: *Communications*, 19, 1970 p. 172-223.

BENOIT, William. 'Isocrates and Plato on Rhetoric and rhetorical education'. In: *Rhetoric Society Quarterly* 21 (1991), 60-71.

BERTACCHI, André. 'O Panatenaico de Isócrates e a crítica platônica à escrita no *Fedro*'. in: *Codex – Revista de Estudos Clássicos*. Rio de Janeiro, v.4, n.1, 2016, p.64-78.

BETT, Richard. 'The sophists and relativism'. In: *Phronesis* 34 (1989), 139-169.

BLOOM, A. "The political philosophy of Isocrates". Tese de doutorado apresentado na University of Chicago, 1955.

- BIGOU, Didier. 'Diversité des sophistes, unité de la sophistique.' *In: Noesis – Revue de Philosophie* (1998), n.2, p.37-62.
- BONNARGENT, Éric [ed.]. 'Pourquoi a-t-on tué les sophistes?'. *In: Noesis – Revue de Philosophie* (1998), n.2.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. 'O Filósofo e o Comediante'. *In: A Palo Seco – Escritos de Filosofia e Literatura* (2013), n.5, v.1, p. 7-22.
- BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Porto Alegre: EDIPURS, 2003.
- BURGER, R. *Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophical Art of Writing*. Birmingham: University of Alabama Press, 1981.
- CASCARDI, A.J. 'The place of language in Philosophy'. *Philosophy and Rhetoric* 16 (1983), 217-227.
- CASERTANO, Giovanni. 'A verdade platônica entre lógica e páthos'. *In: Anais de filosofia clássica*, vol. 2 nº4 (2008), 1-18.
- CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- _____. *Ensaio sofísticos*. São Paulo: Edições Siciliano, 1990.
- CATTANI, Adelino. 'Filósofos y Oradores. Filosofía en la Retórica, Retórica en la Filosofía.'. *In: Rétor* (2011), v.1 (2), p. 119-130.
- CAHN, Michael. 'Reading rhetoric rhetorically: Isocrates and the marketing of insight'. *In: Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* (1989), v.7, n.2, p. 121-144.
- CHIRON, Pierre. 'A Retórica a Alexandre e os oradores áticos'. *In: Letras Clássicas Usp*, n.4, p.109-136, São Paulo, 2000.
- _____. 'La doxa chez Isocrate'. *In: Études sur les formes e la construction de la croyance*. Paris: Philologicum, 2010.
- _____. 'Les genres oratoires: quelques réflexions à partir de la *Rhétorique* d'Aristote, de la *Rhétorique* à *Alexandre* et d'Isocrate'. [Texto da conferência realizado no laboratório *Ousia*, UFRJ, Dezembro de 2015].
- CLOCHÉ, Paul. 'Isocrate et son Temps'. *In: Paris Annales Littéraires De L'universite de Bessancon*, v.5, Belles Lettres, 1963.
- COELHO, M. C. M. N. 'Retórica, filosofia e lógica: verdade como construção discursiva'. *In: Ensaio de retórica* [Assunção, Flores e Martinho, orgs.] Belo Horizonte: Tessitura, 2010.

- COLE, Thomas. *The Origins of Rhetoric in ancient Greece*. Batimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1991.
- COLLINS II, James Henderson. *Exhortations to philosophy – The protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*. New York: Oxford University Press, 2015.
- CONNORS, Robert J. 'Greek Rhetoric and the transition from orality'. *In: Philosophy & Rhetoric* 19 (1986), 38-65.
- CORNFORD, F.M. *Principium Sapientiae – As origens do pensamento filosófico grego*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.
- COSTA, Robson. 'A Natureza do Discurso Verdadeiro a partir de uma Abordagem Convergente em Platão e Isócrates'. *In: Revista Archai – as origens do pensamento ocidental* (2009), n.2, p.93-100.
- COULTER, James A. 'Phaedrus 279a: The praise of Isocrates'. *In: Greek, Roman, and Byzantine Studies* 8 (1967): 225-236.
- DE VRIES, G.J., 'Isocrates' Reaction to the *Phaedrus*'. *In: Mnemosyne* IV, 6, 1953.
- DETIENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia antiga*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- DINUCCI, Aldo Lopes. *Arquitetura de viver: as reflexões de Sócrates e de Górgias quanto à excelência moral, ao bem viver e à felicidade*. Tese de Doutorado, Departamento de Filosofia Puc-Rio, 2002.
- _____. 'Sócrates versus Górgias: As noções de *téchne* e *dýnamis* aplicadas à Retórica'. *Anais de filosofia clássica*, vol.2 nº4 (2008), 29-39
- DIXSAUT, Monique. *Le naturel Philosophie*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- _____. 'Isocrate contre des sophistes sans sophistique'. *In: Le plaisir de parler* [Barbara Cassin org.], Paris, p.63-85, 1986.
- DOODS, E.R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DUPRÉEL, E.. *Les sophistes: Protágoras, Górgias, Hippias*. Neuchatel: Griffon, 1948.
- ENOS, Richard Leo. *Greek rhetoric before Aristotle*. Prospect Heights, IL: Waveland, 1993.

FLACELIÈRE, Robert. 'L'éloge d'Isocrate à la fin du *Phèdre*'. In: *Revue des études grecques* (1933), n.46, p. 224-232.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRANCO, Irley. 'Existe uma teoria das ideias *stricto sensu* nos diálogos de Platão?' In: *Sképsis* (2014), n.10, p.30-39.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009

GIOVANNI, Ferrari. *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

GOMES, Pilar. 'Gênero y autor en las cartas de Isócrates'. In: *Synthesis* (1998), v.5, p.59-72.

GRACIELA, E. Marcos. 'Platón versus Gorgias. Logos y aisthesis'. In: *Estudos platônicos*. Marcelo Perine (org.). São Paulo: Edições Loyola, 2009.

GRAESER, Andreas. 'On language, thought, and reality in ancient Greek Philosophy'. In: *Dialectica*, Vol. 31, 359-388, 1977.

GUTHRIE, W.K.C. *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University, 1988.

HADOT, Pierre. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Paris: Albin Michel, 2002.

HALLIWELL, Stephen. 'Philosophy and rhetoric'. In: *Persuasion – greek rhetoric in action*. London and New York: Routledge, 2004.

HARRISON, E.L. 'Was Gorgias a Sophist?' *Phoenix*, 18 (1964), 183-92.

HASKINS, Ekatrina. 'Philosophy, rhetoric, and cultural memory: rereading Plato's Menexenus and Isocrates Panegyricus'. In: *Rhetoric Society Quarterly* (2005), v.35, p.25-45.

_____. 'Mimesis between poetics and rhetoric: performance culture and civic education in Plato, Isocrates and Aristotle'. In: *Rhetoric Society Quarterly* (2000), v.30, p.7-33.

_____. *Logos and Power in Isocrates and Aristotle*. Columbia. SC: University of South Carolina Press, 2004.

HAVELOCK, E.A. *A revolução da escrita da Grécia antiga e suas consequências culturais*. São Paulo: Editora Unesp; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. *Prefácio a Platão*. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1996.

HEILBRUNN, Gunther. 'Isocrates on rhetoric and power'. *In: Hemes* (1975), v. 103, n. 2, p. 154-178.

HOOK, Van. 'Alcidamas versus Isocrates: the spoken versus written word'. *In: CW* 12, 91-4, 1918.

HOWLAND, R.L. 'The Attack on Isocrates in the *Phaedrus*.' *In: CQ* (1937), 31, 151-9.

JAKOBSON, Roman. 'À procura da essência da linguagem' *in: Linguística e Comunicação*. São Paulo: Cultrix, 2005.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JOHNSON, R. 'Isocrates Methods of Teaching'. *In: American Journal of Philology* 80, 1959.

JR, Charles W. Marsh. 'Public Relations Ethics: Contrasting Models from the Rhetorics of Plato, Aristotle, and Isocrates'. *In: Journal of Mass Media Ethics* (2001), n.16, v.2-3, p.78-98.

KAHN, Charles. 'Writing philosophy: Prose and Poetry from Thales to Plato'. *In: Written texts and the rise of literate culture in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge Press, 2003, p.139-161.

_____. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Rio de Janeiro: Puc-Rio, 1997.

KENNEDY, George. *A new history of classical rhetoric*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

_____. *The art of persuasion in Greece*. New Jersey: Princeton University Press, 1963.

KERFERD, G. B. *The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

LACERDA, Ticiano Curvelo Estrela de. *Contra os sofistas e Elogio de Helena: tradução, notas e estudo introdutório*. Dissertação de mestrado, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da USP, 2011.

LEITE, Priscilla Gontijo. 'Lei, Retórica e Democracia – O Uso das Leis no Discurso Forense'. In: *Revista Archai – as origens do pensamento ocidental* (2009), n.2, p.83-92.

LIVINGSTONE, Niall. 'Writing politics: Isocrates rhetoric of philosophy'. In: *A Journal of History of Rhetoric* (2007), v.25, n.1, p. 15-34.

LONG, Anthony A. 'Theories du langage'. In: *Le savoir grec – dictionnaire critique*. [Org. Jacques Brunschwig, G.E.R Llyod e Pierre Pellegrin] Paris: Flammarion, 1996.

LORAUX, Nicole. *A invenção de Atenas*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MÁRCISO, Claudia [tradução]. *Sócrates y los Socráticos*. Buenos Aires: Miluno, 2012.

MARROU, H. *A History of education in antiquity*. New York: The New American Library, 1964.

MCADON, Brad. 'Plato's Denunciation of Rhetoric in the Phaedrus'. In: *Rhetoric Review* (2004), v. 23, n..1, p. 21-39.

MATHIEU, G. *Les idées politiques d'Isocrate*. Paris: Belles Lettres, 1925.

MCCOY, Marina. *Plato on the Rhetoric of philosophers and sophists*. Cambridge: University Press, 2008.

_____. 'Alcidamas, Isocrates, and Plato on speech, writing, and philosophical rhetoric'. In: *Ancient Philosophy* 29 (2009), 45-66.

MUIR, James R. 'Is our history of educational philosophy mostly wrong? The case of Isocrates'. In: *Theory and Research in Education* (2005), v.3, n.2, p.165-195.

NEHAMAS, Alexander. 'Eristic, antilogic, sophistic, dialectic: Plato's demarcation of Philosophy from sophistry'. In: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7, N. 1 (1990), 3-16.

NIETZSCHE, F. *Curso de Retórica*. [Tradução de Maria Cecília de Miranda N. Coelho] In: *Cadernos de Tradução* (1999), Departamento de Filosofia USP, n.4, São Paulo.

- NIGHTINGALE, Andrea Wilson. *Genres in dialogue: Plato and the construction of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- NOËL, Marie-Pierre. 'Lectures, relectures et mélectures des sophistes', *In: Noesis* (1998), v.2, p. 19-36.
- PAPILLION, Terry. 'Isocrates techne and rhetorical pedagogy'. *In: Rhetoric Society Quarterly* (1995), v.25, p. 149-63.
- PERELMAN, C. *Tratado da argumentação*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996.
- PERKINS, Terry M. 'Isocrates and Plato: Relativism vs. Idealism', *In: Southern Speech Communication Journal*, (1984), n.50, v.1, p. 49-66.
- PINHEIRO, Marcus Reis. 'Kairós e Retórica no Fedro'. *In: Ideias* (2003), v.12.
- POGOTTO-EUZÉBIO, Marcos Sidnei. 'Isócrates, Retor Socrático'. *In: Notandum Libro* (2008), n.10, Universidade do Porto, p.57-68
- POULAKOS, T. e DEPEW, D. [Ed.], *Isocrates and civic education*. Austin: University of Texas Press, 2004.
- POULAKOS, Takis. *Speaking for the polis: Isocrates' Rhetorical Education*. South Carolina: University of South Carolina Press, 2008.
- _____. 'Isocrates' Civic Education and the Question of Doxa'. *In: Isocrates and civic education*. Austin: University of Texas Press, 2004.
- RAMSEY, Eric. 'A hybrid techne of the soul? Thoughts on the relation between Philosophy and Rhetoric in Gorgias and Phaedrus.' *In: Rhetoric Review* 17 (1999), 247-63.
- REBOUL, Oliver. *Introdução à retórica*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2004.
- ROMILLLY, J. 'Gorgias et le pouvoir de la poésie'. *In: Journal of Hellenic Studies* 93 (1973) 155-62.
- _____. *Magic and rhetoric in ancient Greece*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.
- _____. 'Eunoia in Isocrates or the political importance of creating good will'. *In: Journal of Hellenic studies* (1958), v.78, p.92-101.

- ROOCHNIK, D. 'Is rhetoric an art?'. *In: Rhetorica: journal of history of rhetoric* (1994), vol.12, nº.2, p.127-154.
- ROSENMEYER, T.G. 'Gorgias, Aeschylus, and apate'. *In: American journal of philology* 76 (1955) 225-60.
- STANTON, G.R. 'Sophists and philosophers: problems of classification'. *In: AJP* (1973) 94, p.350-364.
- SCHIAPPA, Edward. 'Did Plato coin *Rhêtorikê*?'. *In: American Journal of Philology* 111 (1990), 460-73.
- _____. *Protagoras and logos: a study in greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia: University of South Carolina Press, 1991.
- _____. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. London: Yale Univerity Press, 1999.
- SCHIAPPA, Edward & TIMMERMAN, David. *Classical Greek rhetorical theory and the disciplining of discourse*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- SILVA, Maria de Fátima Souza. 'Crítica à Retórica na comédia de Aristófanes'. *In: Humanitas* (1987-1988), n.39-40, p.43-104.
- SIPIORA, P. e BAUMLIN, J. (ed.). *Rhetoric and Kairos – Essays in history, theory and praxis*. New York: State University of New York, 2002.
- SULLIVAN, Robert G. 'Eidos/idea in Isocrates'. *In: Philosophy & Rhetoric*, Vol. 34, n. 1, pp. 79-92, 2001.
- TIMMERMANN, David. 'Isocrates Competing Conceptualization of philosophy'. *In: Philosophy and Rhetoric* (1998), n.31, p.145-159.
- TOO, Yun Lee & LIVINGSTONE, Niall. *Pedagogy and Power: rhetorics of classical learning*. Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- TOO, Yun Lee. *The rhetoric of identity in Isocrates – text, power, pedagogy*. New York: University of Cambridge, 1995.
- UNTERSTEINER, M. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. São Paulo. Paulus Editora, 2012.
- VIDAL, Gerardo Ramirez. 'Notas sobre la retórica de Isócrates'. *In: Nova Tellus – Anuario del Centro de Estudios Classicos* (2006), n.24, v.1, p.157-178.

VLASTOS, Gregory. *Socratic studies*. [Edited by Myles Burnyeat]. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

WARDY, R. *The birth of Rhetoric: Gorgias, Plato and their successors*. London: routledge, 1996.

_____. 'Rhetorique'. In: *Le savoir grec – dictionnaire critique*. [Org. Jacques Brunschwig, G.E.R Llyod e Pierre Pellegrin] Paris: Flammarion, 1996.

WORTHINGTON, Ian [Ed.] *A companion to greek Rhetoric*. Malden: Blackwell Publishing, 2007.

_____. *Persuasion: Greek rhetoric in action*. London and New York: Routledge, 2004.

WALKER, Jeffrey. *Rhetoric and poetics in antiquity*. New York: Oxford University Press, 2000.

WAREH, Tarik.. *The Theory and Practice of Life: Isocrates and the Philosophers*. Hellenic Studies Series 54. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2012.

WAYNE, Sheeks. 'Isocrates, Plato, and Xenophon Against the sophists'. In: *Personalist* 56 (1975), p.250-53.

WILCOX, Stanley. 'The scope of early rhetorical instruction'. In: *HSCP* 53 (1942).

_____. 'Criticisms of Isocrates and his *philosophia*'. In: *Transactions of the American Philological Society* (1943), n.74, p. 113-133.

YUNIS, Harvey [ed.]. *Written texts and the rise of literate culture in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge Press, 2003.

Ensino de Filosofia

BRASIL. Lei n. 9394, de 20 de dezembro de 1996. LDB. Brasília, DF, 1996.

BRASIL. MEC. Parâmetros curriculares nacionais para o ensino médio: ciências humanas e suas tecnologias. Brasília: MEC/SEMTEC, 1999.

_____. PCN + ensino médio: orientações educacionais complementares aos PCN – ciências humanas e suas tecnologias. Brasília: MEC/SEMTEC, 2002.

_____. Orientações curriculares para o ensino médio: ciências humanas e suas tecnologias (vol. 3). Brasília: MEC/SEB, 2006.

_____. Base Nacional Comum Curricular. Proposta Preliminar (Segunda Versão). Brasília: MEC, 2016.

CAMPANER, Sônia. *Filosofia – ensinar e aprender*. São Paulo: Livraria Saraiva, 2012.

CEPPAS, Filipe. *Formação filosófica e crítica: Adorno e o ensino de filosofia em nível introdutório*. Tese apresentada ao Departamento de Educação Puc-Rio (2003) para obtenção do título de Doutor, sob a orientação do professor Leandro Konder.

CERLETTI, Alejandro. *O ensino de filosofia como problema filosófico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

DERRIDA, Jacques et al. *La Grève des Philosophes – école et philosophie*. Paris: Osiris, 1986.

_____. 'O direito à Filosofia do Ponto de Vista Cosmopolítico'. [Tradução e organização de J. Guinsburg] *In: A Paz Perpétua – um projeto para hoje*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

FRANCO, Irley & MARCONDES, Danilo. *A filosofia – o que é? Para que serve?* Rio de Janeiro: Zahar, Ed. Puc-Rio, 2011.

FELÍCIO, Carmelita Brito de Freitas [org.]. *Filosofia: entre o ensino e a pesquisa – Ensaios de Formação*. Goiânia: Edições Richochete, 2012.

GALLO, S. & GENIS, A. 'Filosofia da educação, exercícios espirituais e arte de existência'. *In: Educ. Foco* (2015), v.20, n.2, p. 95-114.

GALLO, Sílvio. 'O aprender filosofia como exercício de si'. *In: Filosofar – aprender e ensinar* [Organização de Ingrid Xavier e Walter Omar Kohan]. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

_____. 'O Paradigma Anarquista em Educação'. *In: Nuances, estudos de Educação*, vol.2, nº. 2, Unesp, 1996.

KOHAN, W.O. & XAVIER, I. M. [orgs.]. *Filosofar – aprender e ensinar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

KOHAN, W.O. & GALLO, S. [orgs.] *Filosofia no ensino médio*. v.6, Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. 'Crítica de alguns lugares-comuns ao se pensar a filosofia no Ensino Médio'. In: *Filosofia no ensino médio*. v.6, Petrópolis: Vozes, 2000, p.174-196.

KOHAN, W.O [org.]. *Ensino de filosofia – perspectivas*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013

VELASCO, Patrícia Del Nero. *Educando para a argumentação – Contribuições do ensino da lógica*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

Contra os Sofistas²⁰⁴

[1] Se todos os que pretendem educar quisessem falar a verdade e não fizessem grandes promessas, as quais não conseguem cumprir, não seriam mal falados pelos homens comuns.²⁰⁵ Porém, agora, os que têm a grande audácia de fazer impensadas promessas, passam a impressão que os indolentes deliberam melhor do que aqueles que se dedicam à filosofia.²⁰⁶

Quem não odiaria e desprezaria, primeiramente, os que se dedicam às disputas verbais²⁰⁷, que apesar de pretenderem buscar a verdade, já no início de seu ensino começam a falar falsidades?

[2] Penso, pois, que é evidente para todos que não é da nossa natureza prever as coisas futuras. Estando nós muito distantes dessa sabedoria, Homero, o que tem a maior reputação de sábio, fez com que até mesmo os deuses deliberassem entre si acerca do futuro. Não que ele conhecesse o pensamento deles, apenas tinha a intenção de revelar que esta capacidade é uma das coisas impossíveis para os homens.²⁰⁸

[3] Esses educadores são ainda mais audaciosos ao tentarem persuadir os jovens, dizendo que ao frequentarem suas aulas saberão agir da maneira devida,

²⁰⁴ Esse texto se insere dentro da tradição do gênero exortativo ou protréptico, possuindo assim forte diálogo com textos de Platão, Aristóteles e Alcídamas. Segundo o próprio Isócrates, *Antídosis* §194, este é um texto de sua juventude, que marca início de sua carreira como educador, podendo por isso ser considerado o projeto político e pedagógico da escola.

²⁰⁵ Isócrates parte do pressuposto de que há uma imagem negativa da educação filosófica frente ao senso comum da época.

²⁰⁶ Já neste primeiro parágrafo percebe-se o valor deliberativo da filosofia isocrática.

²⁰⁷ A primeira vertente educativa criticada por Isócrates é a erística, que por sua vez se confunde com a dialética. Provavelmente, Antístenes era o *adversário* de Isócrates visado aqui.

²⁰⁸ Mais uma vez, percebe-se o contexto deliberativo da filosofia isocrática, apresentado neste parágrafo como um sinal de limite gerado pela indeterminação do futuro, mas que também revela uma proximidade entre os homens e os deuses. Em Homero, ver *Il.* 16.431 ss., *Il.* 16.652 ss.; *Il.* 22.168 ss.

tornando-se felizes através desse conhecimento²⁰⁹. Além disso, não se envergonham de cobrar apenas 3 ou 4 minas²¹⁰ de seus alunos, apesar de se apresentarem como autoridades e professores de bens tão valiosos.

[4] Porém, se vendessem qualquer outra coisa por um preço menor que o seu real valor, não negariam a sua falta de juízo. Contudo, mesmo honrando pouco a excelência e a felicidade, estes se consideram dignos de serem professores, por acreditar possuir inteligência²¹¹. E se, por um lado, dizem que não ligam para dinheiro, chamando este de *ourinho* ou *pratinha*, por outro lado, desejando um pequeno lucro prometem tudo aos seus alunos, só não a imortalidade.

[5] O mais ridículo disso tudo é que eles, desconfiando daqueles de quem receberão e para quem pretendem transmitir a justiça, cobram adiantado tanto dos seus alunos quanto daqueles que ainda não são. Ao fazerem isso, decidem bem em relação à segurança deles próprios, porém contradizem o que anunciam.²¹²

[6] Convém aos que se dedicam a um outro tipo de educação examinar detalhadamente o que está em disputa²¹³, visto que nada impede os que são habilidosos em alguma área serem, em relação aos contratos, desonestos. Não seria sem sentido afirmar que aqueles que pretendem ensinar a virtude e a temperança não confiam nos seus próprios alunos? Pois se estes são belos, bons e justos com os outros, de modo algum enganarão qualquer pessoa, principalmente os que possibilitaram eles serem quem são.

²⁰⁹ Isócrates questiona a ideia de que haja um conhecimento objetivo, e por isso passível de transmissão, que possa garantir a obtenção de uma boa vida. Uma vez que a contingência é uma das marcas do mundo da *praxis*, da ação humana.

²¹⁰ Valor monetário, 1 mina equivalia a 100 dracmas. Ao longo dos diálogos platônicos, há algumas passagens que ironizam os valores cobrados pelos sofistas, como exemplo poderíamos citar o *Crátilo*, 384b-c que fala da diferença dos cursos dados por Pródico em relação aos preços cobrados. Vale destacar que Isócrates ganhou fama por ter sido um dos educadores que mais lucrou com sua profissão.

²¹¹ O termo *nous* em grego pode assumir várias significações, como pensamento, mente, inteligência, prudência, entre outros.

²¹² Aqui Isócrates cita o que parecia ser um hábito entre os educadores, a cobrança adiantada de uma parte do valor do curso, algo como um depósito. A crítica de Isócrates está no fato da contradição de afirmar ser capaz de transmitir, seguramente, a virtude e a justiça, e acreditar que ao final do curso seus alunos podem agir de maneira injusta, não cumprindo o acordo estabelecido.

²¹³ Referência aqui ao campo de disputa educacional presente no século IV a.C.

[7] Logo, quando os homens comuns analisarem todos estes pontos e perceberem que aqueles que ensinam a sabedoria e transmitem a felicidade são carentes em muitas coisas e que cobram de seus discípulos uma pequena quantia em dinheiro, além de se preocuparem demais com as contradições nos discursos mas não as observando nas ações; e ainda, pretendem ter conhecimento sobre o futuro,

[8] mas não são capazes de dizer ou aconselhar nada sobre assuntos necessários e atuais, notando, por fim, que é mais consistente e correto quem usa suas opiniões do que aqueles que professam o conhecimento. Eu penso, então, que com razão chamariam estas ocupações de conversas inúteis e insignificantes e não de cuidado da alma.²¹⁴

[9] Não apenas estes merecem ser repreendidos, mas sim também os que se dedicam a ensinar os discursos políticos²¹⁵, uma vez que estes não se comprometem com a verdade e consideram *arte* agregar o maior número de alunos a partir de um salário pequeno e promessas de grandes ensinamentos, retirando deles o que for possível. Eles não só são tolos como julgam que todos também são, pois, mesmo escrevendo discursos piores do que as improvisações dos homens comuns, prometem tornar todos os seus alunos em oradores, não deixando escapar qualquer questão acerca desse assunto.

[10] Não atribuem, ainda, nenhuma parte dessa capacidade à experiência ou à natureza do discípulo, afirmando que conseguem transmitir o conhecimento do

²¹⁴ Há neste parágrafo uma importante caracterização da *imagem* que a atividade filosófica tem em Sócrates, uma vez que para ele a filosofia, considerada um cuidado com a alma, tem como principal campo de atuação as deliberações políticas. Por isso o principal objetivo de sua educação é dar experiência deliberativa e argumentativa para que os jovens possam atuar nesse ambiente. Percebe-se neste parágrafo também a presença da oposição entre opinião (*doxa*) e conhecimento (*episteme*), discussão central em seu tempo.

²¹⁵ Em algumas passagens do *corpus* isocrático (*Antídosis*, §45-6 e *Panatenáico*, §1-2), encontramos a identificação de sua atividade como sendo a produção desses discursos políticos, *politikous logous*. A crítica nesse ponto se desenvolve a partir do método de ensino utilizado e não da técnica que se divulga, como foi no caso dos erísticos. O alvo principal é o processo de *tecnificação*, e um equívoco em relação à natureza do *logos*, da habilidade discursiva, limitando assim, para Sócrates, o seu poder criativo.

discurso como se ensinam as letras²¹⁶, não examinando detalhadamente as diferenças entre cada um desses ensinamentos. Convencidos de que através do exagero de suas promessas serão admirados e a educação do discurso terá uma boa reputação, não pensando que quem faz as *artes* serem grandiosas não são aqueles que têm a audácia de se gabar delas, mas sim os que descubrem as suas potencialidades.

[11] Gostaria que a filosofia tivesse, realmente, tamanho poder, mais do que ter uma grande quantia de dinheiro, porque se fosse assim não estaríamos tão renegados, nem teríamos usufruído a mínima parte dela. Como não é assim que ocorre, desejo fazer cessar²¹⁷ a fala dos que afirmam tais asneiras, uma vez que estas blasfêmias não se voltam apenas contra os que comentem esse equívoco, mas sim contra todos que se ocupam da mesma atividade.²¹⁸

[12] Espanto-me ao ver estes se considerarem dignos de ter discípulos, não percebendo que estabelecem como paradigma de uma prática *poiética*²¹⁹ uma técnica com regras rígidas. E quem não sabe, exceto eles, que em relação às letras há sempre algo fixo e constante, uma vez que continuamos usando as mesmas letras para as mesmas coisas, enquanto que em relação aos discursos encontramos o contrário? Pois, o que é dito por alguém não será igualmente útil para aquele que falará depois e mais habilidoso será quem falar da maneira apropriada ao assunto em questão e for capaz de descobrir recursos diferentes dos utilizados pelos outros.²²⁰

[13] A maior prova da diferença entre ambas é a seguinte: não é possível um discurso ser considerado belo quando não possuir os sentidos de oportunidade,

²¹⁶ Vale ressaltar a não aparição do termo *rhetorike* no *corpus* isocrático na identificação de sua educação. Aqui nesse parágrafo ao invés desse termo encontramos: ciência do discurso (*ten ton logon epistemen*) e educação do discurso (*ten paideusis tem ton logon*).

²¹⁷ Esse discurso tem, então, como objetivo interromper uma compreensão equivocada da atividade filosófica, como um remédio (*pharmakon*) que quer cessar uma doença.

²¹⁸ A educação.

²¹⁹ Criativa.

²²⁰ Aqui Isócrates entende que essa filosofia deliberativa ou educação do discurso é uma atividade criativa ou *poiética*, por isso, não pode ser limitada a nenhum sistema rígido de padrões, regras e normas, como acontece no estudo das letras.

adequação e novidade²²¹, enquanto que com relação às letras nenhuma destas características são necessárias. Por isso, seria mais justo que aqueles que se utilizam deste paradigma pagassem ao invés de receberem algum dinheiro, pois eles, mesmo carecendo de instrução, desejam educar outras pessoas.

[14] E se é necessário não apenas acusar os outros, mas sim também revelar meus próprios pensamentos²²², acredito que todas as pessoas sensatas concordariam comigo que muitos dos que se dedicaram à filosofia continuam tendo uma vida comum²²³, enquanto outros, mesmo não tendo convivido com os sofistas, tornaram-se habilidosos nos discursos e na política²²⁴. Uma vez que a habilidade nos discursos e em outras atividades surge nos que possuem uma boa natureza e são exercitados na prática²²⁵.

[15] Já a educação é capaz de torná-los habilidosos e inventivos na atividade investigativa, pois os prepara a ter recursos e a captar as oportunidades quando se encontrarem, ao acaso, em algumas circunstâncias. Ainda que não consiga transformar os que possuem uma natureza inferior em bons debatedores e criadores de discursos, esta educação pode fazer com que estes progridam, tornando-se inteligentes em diversas questões.²²⁶

[16] Já que cheguei a esse ponto, desejo tratar de modo mais claro destas questões. Afirmo que obter o conhecimento dos tipos²²⁷ a partir dos quais pronunciamos e compomos todos os discursos não é algo difícil, caso confiemos

²²¹ Respectivamente *kairon*, *preontos* e *kainos*, ou seja, a beleza ou a efetividade de um discurso é medida, segundo Isócrates, pela adequação ao momento e ao tema sobre o qual pretende-se atuar ou deliberar. Só assim o discurso impactará nas decisões e nas ações da *polis*. É necessário, também, ter a capacidade de apresentar o discurso como sendo algo próprio ou autêntico, explorando seu potencial criativo. A importância do senso de oportunidade aparece também em outras obras de Isócrates, como *Panegírico*, §9 e *Helena*, §11.

²²² Aqui há uma mudança no texto, depois de apresentar as críticas aos seus adversários, Isócrates começa a apresentar o seu pensamento, isto é, a sua compreensão da educação filosófica e seus objetivos.

²²³ Uma vida desvinculada às decisões da *polis*.

²²⁴ Percebe-se aqui o centro da educação filosófica pensada por Isócrates, os discursos e atividade política.

²²⁵ Aqui Isócrates apresenta dois importantes conceitos de sua pedagogia, a natureza (*physis*) e a experiência (*empeiria*), que unidos à educação (*paideia*), formam o chamado trinômio pedagógico de Isócrates.

²²⁶ Percebe-se, então, que na pedagogia isocrática a educação (*paideia*) tem um limite frente à *physis*. Isócrates trata dessa questão no *Antídotos*, §189-193.

²²⁷ O termo utilizado aqui é *eidon*. Sobre o sentido do termo *idea* em Isócrates, ver ‘Eidos/idea in Isocrates’ de Robert G. Sullivan.

não nos que fazem promessas fáceis demais e sim nos que tem conhecimento sobre esta questão. Mas, escolher os tipos apropriados às questões específicas, misturando uns aos outros e organizando da maneira devida, não se equivocando com relação aos momentos oportunos, assim como, também, ornando todo o discurso com raciocínios apropriados e proferindo-o de modo melódico e com palavras ritmadas²²⁸,

[17] são cuidados que se deve ter atenção e que são trabalho para uma alma enérgica e opinativa²²⁹. Enquanto, de um lado, os alunos devem não apenas possuir uma natureza apropriada, mas também aprender os tipos de discursos e exercitá-los, os professores, por sua vez, devem ser capazes de expor com precisão estas coisas, não deixando de lado nada que possa ser ensinado. E de resto, devem se apresentar como modelos²³⁰,

[18] de tal modo que os discípulos moldados por ele e capazes de imitá-lo pareçam, enquanto discursam, mais exuberantes e graciosos do que os outros. Caso todas essas condições se encontrem unidas, os que se dedicaram à filosofia alcançarão seus objetivos. Porém, se algo do que foi dito for deixado de lado, os discípulos necessariamente permanecerão inferiores neste ponto.

[19] Então, sobre os sofistas²³¹ surgidos recentemente e que ultimamente vêm atuando de maneira presunçosa, eu bem sei que, mesmo eles exagerando agora, também sucumbirão a essa minha tese. Falta tratar ainda dos que apareceram antes de nós e que tiveram a audácia de escrever as chamadas *Artes*

²²⁸ Aqui Isócrates apresenta as orientações que devem ser seguidas na criação de um discurso.

²²⁹ Expressões semelhantes são utilizadas por Platão no *Górgias* (463a) para tratar dos riscos da educação retórica. Por conta disso, alguns comentadores defendem que Platão, no citado trecho do diálogo, faz uma paródia dessa passagem do *Contra os sofistas*. Sobre isso, ver Yun Lee, p.153-56, que discute essa questão e apresenta, de um lado, comentadores como Jebb, Thompson, Shorey, Kennedy e Eucken que defendem essa paródia, e outras mais entre os autores em questão, e, por outro lado, Dodds que não vê elementos textuais ou cronológicos que assegurem a existência dessa paródia.

²³⁰ É possível reconhecer, nessa passagem, algumas características da pedagogia isocrática, ao destacar o que os alunos e professores devem realizar. Além dos já citados conceitos de *physis*, *paideia* e *empeiria*, há aqui a presença do conceito de *mimesis* dentro dessa discussão pedagógica.

²³¹ Aqui Isócrates apresenta ainda dois outros grupos de educadores, sofistas, os que atuavam no seu tempo e que já podem ser considerados criticados pelos argumentos apresentados anteriormente, e por fim, a geração anterior que se dedicou a escrever manuais técnicos de retórica. Isócrates poderia estar pensando em nomes como Córax, Tísias, Antifonte, Górgias, entre outros.

*retóricas*²³². Estes não podemos deixar de censurar também, pois eles prometem ensinar a agir nos tribunais, escolhendo as palavras mais desagradáveis, que deveriam ser empregadas por invejosos e não pelos defensores de tal educação;

[20] sendo uma prática ensinável, pode ser útil não apenas para os discursos judiciários, mas sim para todos os outros. Estes se tornaram piores do que aqueles que se dedicam às disputas verbais²³³, pois esses mesmo expondo coisas de pouco valor, a ponto de se alguém colocar em prática esse ensinamento, imediatamente se tornará pior em tudo, pelo menos professam a virtude e a prudência em seus ensinamentos, já aqueles, exortando todos aos discursos políticos, negligenciam as coisas boas que esse estudo pode acrescentar tornando-se, assim, meros professores de intriga e ganância.²³⁴

[21] Sendo assim, os que desejarem seguir os preceitos desta filosofia, rapidamente serão mais beneficiados com relação à idoneidade do que em relação à oratória²³⁵. Porém, não afirmem que sustento que a justiça possa ser ensinada! Pelo contrário, penso que de maneira alguma exista uma técnica capaz de transmitir a temperança e a justiça para aqueles que possuem uma natureza ruim em relação à virtude. Contudo, acredito que o cuidado com os discursos políticos mais do que qualquer outra coisa possa instruí-los e exercitá-los.

[22] Para que não pareça que eu apenas destruo as promessas dos outros e que trato de coisas para além do que poderia, penso que posso facilmente tornar evidente as razões pelas quais estou persuadido que as coisas são assim.²³⁶

²³² *Technas grapsiai*.

²³³ Aqui Isócrates faz uma comparação entre os primeiros educadores citados no *Contra os sofistas*, os erísticos, e estes antigos sofistas que escreveram as *Artes retóricas*.

²³⁴ Crítica semelhante a feita por Aristóteles na *Retórica* I, 1, 10 1354b.

²³⁵ Parágrafo importante, pois Isócrates delimita o fim principal de sua educação: mais importante do que o desenvolvimento técnico da retórica, é o desenvolvimento moral e, conseqüentemente, político.

²³⁶ A forma repentina como o discurso termina motivou discussões sobre o que teria acontecido aqui. Supõe-se que houve uma corrupção no texto ao longo de sua transmissão, ou que o texto deveria ser complementado com exercícios práticos ou mesmo um manual técnico. Ou ainda, a complementação viria por uma transmissão oral ou não-escrita dos ensinamentos de Isócrates. Yun Lee, p.163-179, discute essas diferentes visões e defende a interpretação de que há nessa passagem um *silêncio* proposital, isto é, um recurso retórico, didático e filosófico para atrair mais atenção.

ΚΑΤΑ ΤΩΝ ΣΟΦΙΣΤΩΝ

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

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

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

[3] Οὗτοι τοίνυν εἰς τοῦτο τόλμης ἐληλύθασιν, ὥστε πειρῶνται πείθειν τοὺς νεωτέρους ὡς, ἦν αὐτοῖς πλησιάζωσιν, ἅ τε πρακτέον ἐστὶν εἴσονται καὶ διὰ ταύτης τῆς ἐπιστήμης εὐδαιμόνες γενήσονται. Καὶ τηλικούτων ἀγαθῶν αὐτοὺς διδασκάλους καὶ κυρίους καταστήσαντες οὐκ αἰσχύνονται τρεῖς ἢ τέτταρας μνᾶς ὑπὲρ τούτων αἰτοῦντες·

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

[5] Ὁ δὲ πάντων καταγελαστότατον, ὅτι παρὰ μὲν ὧν δεῖ λαβεῖν αὐτοὺς, τούτοις μὲν ἀπιστοῦσιν οἷς μέλλουσι τὴν δικαιοσύνην παραδώσειν, ὧν δ' οὐδεπώποτε διδάσκαλοι γεγόνασιν, παρὰ τούτοις τὰ παρὰ τῶν μαθητῶν

μεσεγγυοῦνται, πρὸς μὲν τὴν ἀσφάλειαν εὖ βουλευόμενοι, τῷ δ' ἐπαγγέλματι τάναντία πράττοντες.

[6] Τοὺς μὲν γὰρ ἄλλο τι παιδεύοντας προσήκει διακριβοῦσθαι περὶ τῶν διαφορόντων· οὐδὲν γὰρ κωλύει τοὺς περὶ ἕτερα δεινοὺς γενομένους μὴ χρηστοὺς εἶναι περὶ τὰ συμβόλαια· τοὺς δὲ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν σωφροσύνην ἐνεργαζομένους πῶς οὐκ ἄλογόν ἐστιν μὴ τοῖς μαθηταῖς μάλιστα πιστεύειν; Οὐ γὰρ δὴ πού περὶ τοὺς ἄλλους ὄντες καλοὶ κάγαθοὶ καὶ δίκαιοι περὶ τούτους ἐξαμαρτήσονται δι' οὓς τοιοῦτοι γεγόνασιν.

[7] Ἐπειδὴν οὖν τῶν ιδιωτῶν τινὲς ἅπαντα ταῦτα συλλογισάμενοι κατίδωσιν τοὺς τὴν σοφίαν διδάσκοντας καὶ τὴν εὐδαιμονίαν παραδιδόντας αὐτούς τε πολλῶν δεομένους καὶ τοὺς μαθητὰς μικρὸν πραττομένους, καὶ τὰς ἐναντιώσεις ἐπὶ μὲν τῶν λόγων τηροῦντας, ἐπὶ δὲ τῶν ἔργων μὴ καθορῶντας, ἔτι δὲ περὶ μὲν τῶν μελλόντων εἰδέναι προσποιουμένους,

[8] περὶ δὲ τῶν παρόντων μηδὲν τῶν δεόντων μήτ' εἰπεῖν μήτε συμβουλευῆσαι δυναμένους, ἀλλὰ μᾶλλον ὁμονοοῦντας καὶ πλείω κατορθοῦντας τοὺς ταῖς δόξαις χρωμένους ἢ τοὺς τὴν ἐπιστήμην ἔχειν ἐπαγγελλομένους, εἰκότως, οἶμαι, καταφρονοῦσιν καὶ νομίζουσιν ἀδολεσχίαν καὶ μικρολογίαν ἀλλ' οὐ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν εἶναι τὰς τοιαύτας διατριβάς.

[9] Οὐ μόνον δὲ τούτοις ἀλλὰ καὶ τοῖς τοὺς πολιτικοὺς λόγους ὑπισχνουμένοις ἄξιον ἐπιτιμῆσαι· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι τῆς μὲν ἀληθείας οὐδὲν φροντίζουσιν, ἠγοῦνται δὲ τοῦτ' εἶναι τὴν τέχνην, ἣν ὡς πλείστους τῆ μικρότητι τῶν μισθῶν καὶ τῷ μεγέθει τῶν ἐπαγγελμάτων προσαγάγωνται καὶ λαβεῖν τι παρ' αὐτῶν δυνηθῶσιν· οὕτω δ' ἀναισθήτως αὐτοὶ τε διάκεινται καὶ τοὺς ἄλλους ἔχειν ὑπειλήφασιν ὥστε, χεῖρον γράφοντες τοὺς λόγους ἢ τῶν ιδιωτῶν τινὲς αὐτοσχεδιάζουσιν, ὅμως ὑπισχνοῦνται τοιοῦτοις ῥήτορας τοὺς συνόντας ποιήσιν ὥστε μηδὲν τῶν ἐνόμων ἐν τοῖς πράγμασιν παραλιπεῖν.

[10] καὶ ταύτης τῆς δυνάμεως οὐδὲν οὔτε ταῖς ἐμπειρίαις οὔτε τῆ φύσει τῆ τοῦ μαθητοῦ μεταδιδόασιν, ἀλλὰ φασιν ὁμοίως τὴν τῶν λόγων ἐπιστήμην ὥσπερ τὴν τῶν γραμμάτων παραδώσειν, ὡς μὲν ἔχει τούτων ἐκάτερον οὐδ' ἐξετάσαντες, οἰόμενοι δὲ διὰ τὰς ὑπερβολὰς τῶν ἐπαγγελμάτων αὐτοὶ τε θαυμασθήσεσθαι καὶ

τὴν παιδείουσιν τὴν τῶν λόγων πλείονος ἀξίαν δόξειν εἶναι, κακῶς εἰδότες ὅτι μεγάλας ποιούσι τὰς τέχνας οὐχ οἱ τολμῶντες ἀλαζονεύεσθαι περὶ αὐτῶν, ἀλλ' οἷτινες ἂν, ὅσον ἔνεστιν ἐν ἐκάστη, τοῦτ' ἐξευρεῖν δυνηθῶσιν.

[11] Ἐγὼ δὲ πρὸ πολλῶν μὲν ἂν χρημάτων ἐτιμησάμην τηλικούτον δύνασθαι τὴν φιλοσοφίαν ὅσον οὔτοι λέγουσιν· ἴσως γὰρ οὐκ ἂν ἡμεῖς πλεῖστον ἀπελείφθημεν, οὐδ' ἂν ἐλάχιστον μέρος ἀπελαύσαμεν αὐτῆς· ἐπειδὴ δ' οὐχ οὕτως ἔχει, βουλοίμην ἂν παύσασθαι τοὺς φλυαροῦντας· ὁρῶ γὰρ οὐ μόνον περὶ τοὺς ἐξαμαρτάνοντας τὰς βλασφημίας γινομένηας, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας συνδιαβαλλομένους τοὺς περὶ τὴν αὐτὴν διατριβὴν ὄντας.

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

[13] Μέγιστον δὲ σημεῖον τῆς ἀνομοιότητος αὐτῶν· τοὺς μὲν γὰρ λόγους οὐχ οἷόν τε καλῶς ἔχειν ἢ τῶν καιρῶν καὶ τοῦ πρεπόντως καὶ τοῦ καινῶς ἔχειν μετάσχουσιν, τοῖς δὲ γράμμασιν οὐδενὸς τούτων προσεδέησεν. Ὡσθ' οἱ χρώμενοι τοῖς τοιοῦτοις παραδείγμασιν πολὺ ἂν δικαιότερον ἀποτίνοιεν ἢ λαμβάνοιεν ἀργύριον, ὅτι πολλῆς ἐπιμελείας αὐτοὶ δεόμενοι παιδεύειν τοὺς ἄλλους ἐπιχειροῦσιν.

[14] Εἰ δὲ δεῖ μὴ μόνον κατηγορεῖν τῶν ἄλλων ἀλλὰ καὶ τὴν ἑμαυτοῦ δηλῶσαι διάνοιαν, ἡγοῦμαι πάντας ἂν μοι τοὺς εὖ φρονοῦντας συνειπεῖν ὅτι πολλοὶ μὲν τῶν φιλοσοφισάντων ἰδιῶται διετέλεσαν ὄντες, ἄλλοι δὲ τινες οὐδενὶ πάποτε συγγενόμενοι τῶν σοφιστῶν καὶ λέγειν καὶ πολιτεύεσθαι δεινοὶ γεγόνασιν. Αἱ μὲν γὰρ δυνάμεις καὶ τῶν λόγων καὶ τῶν ἄλλων ἔργων ἀπάντων ἐν τοῖς εὐφυέσιν ἐγγίγνονται καὶ τοῖς περὶ τὰς ἐμπειρίας γεγυμνασμένοις·

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

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

[17] ταῦτα δὲ πολλῆς ἐπιμελείας δεῖσθαι καὶ ψυχῆς ἀνδρικήσ καὶ δοξαστικῆς ἔργον εἶναι, καὶ δεῖν τὸν μὲν μαθητὴν, πρὸς τῷ τὴν φύσιν ἔχειν οἷαν χρῆ, τὰ μὲν εἶδη τὰ τῶν λόγων μαθεῖν, περὶ δὲ τὰς χρήσεις αὐτῶν γυμνασθῆναι, τὸν δὲ διδάσκαλον τὰ μὲν οὕτως ἀκριβῶς οἷόν τ' εἶναι διελθεῖν ὥστε μηδὲν τῶν διδασκῶν παραλιπεῖν, περὶ δὲ τῶν λοιπῶν τοιοῦτον αὐτὸν παράδειγμα παρασχεῖν

[18] ὥστε τοὺς ἐκτυπωθέντας καὶ μιμήσασθαι δυναμένους εὐθύς ἀνθηρότερον καὶ χαριέστερον τῶν ἄλλων φαίνεσθαι λέγοντας. Καὶ τούτων μὲν ἀπάντων συμπεσόντων τελείως ἔξουσιν οἱ φιλοσοφούντες· καθ' ὃ δ' ἂν ἐλλειφθῆ τι τῶν εἰρημένων, ἀνάγκη ταύτη χειρόν διακεῖσθαι τοὺς πλησιάζοντας.

[19] Οἱ μὲν οὖν ἄρτι τῶν σοφιστῶν ἀναφύομενοι καὶ νεωστὶ προσπεπτωκότες ταῖς ἀλαζονείαις, εἰ καὶ νῦν πλεονάζουσιν, εὖ οἶδ' ὅτι πάντες ἐπὶ ταύτην κατενεχθήσονται τὴν ὑπόθεσιν. Λοιποὶ δ' ἡμῖν εἰσὶν οἱ πρὸ ἡμῶν γενόμενοι καὶ τὰς καλουμένας τέχνας γράψαι τολμήσαντες, οὓς οὐκ ἀφετέον ἀνεπιτιμήτους· οἷτινες ὑπέσχοντο δικάζεσθαι διδάξειν, ἐκλεξάμενοι τὸ δυσχερέστατον τῶν ὀνομάτων, ὃ τῶν φθονούτων ἔργον ἦν λέγειν ἀλλ' οὐ τῶν προεστώτων τῆς τοιαύτης παιδείσεως, καὶ ταῦτα τοῦ πράγματος,

[20] καθ' ὅσον ἐστὶ διδασκτὸν, οὐδὲν μᾶλλον πρὸς τοὺς δικανικοὺς λόγους ἢ πρὸς τοὺς ἄλλους ἅπαντας ὠφελεῖν δυναμένου. Τοσοῦτῳ δὲ χείρους ἐγένοντο τῶν περὶ τὰς ἔριδας καλινδουμένων, ὅσον οὗτοι μὲν τοιαῦτα λογίδια διεξιόντες οἷς, εἴ τις ἐπὶ τῶν πράξεων ἐμμείνειεν, εὐθὺς ἂν ἐν πᾶσιν εἴη κακοῖς, ὅμως ἀρετὴν ἐπηγγείλαντο καὶ σωφροσύνην περὶ αὐτῶν, ἐκεῖνοι δ' ἐπὶ τοὺς πολιτικοὺς λόγους παρακαλοῦντες, ἀμελήσαντες τῶν ἄλλων τῶν προσόντων αὐτοῖς ἀγαθῶν πολυπραγμοσύνης καὶ πλεονεξίας ὑπέστησαν εἶναι διδάσκαλοι.

[21] Καίτοι τοὺς βουλομένους πειθαρχεῖν τοῖς ὑπὸ τῆς φιλοσοφίας ταύτης προσταττομένοις πολὺ ἂν θᾶπτον πρὸς ἐπιείκειαν ἢ πρὸς ῥητορείαν ὠφελήσειεν. Καὶ μηδεὶς οἰέσθω με λέγειν ὡς ἔστιν δικαιοσύνη διδασκτὸν· ὅλως μὲν γὰρ οὐδεμίαν ἠγοῦμαι τοιαύτην εἶναι τέχνην, ἥτις τοῖς κακῶς πεφυκόσιν πρὸς ἀρετὴν σωφροσύνην ἂν καὶ δικαιοσύνην ἐμποιήσειεν· οὐ μὴν ἀλλὰ συμπαρακελεύσασθαι γε καὶ συνασκήσαι μάλιστα ἂν οἶμαι τὴν τῶν λόγων τῶν πολιτικῶν ἐπιμέλειαν.

[22] Ἴνα δὲ μὴ δοκῶ τὰς μὲν τῶν ἄλλων ὑποσχέσεις διαλύειν, αὐτὸς δὲ μείζω λέγειν τῶν ἐνόμων, ἐξ ὧνπερ αὐτὸς ἐπέισθην οὕτω ταῦτ' ἔχειν, ῥαδίως οἶμαι καὶ τοῖς ἄλλοις φανερόν καταστήσειν.