

## Isócrates, professor de *philosophía*<sup>1</sup>

Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio<sup>II</sup>

### Resumo

O artigo apresenta o magistério de Isócrates (436-338 a.C.), autor ateniense contemporâneo de Platão, e suas concepções acerca da forma e dos propósitos da *paideía* ou educação, que ele denominava, em seu conjunto, *philosophía*. Para tanto, descrevem-se o rol dos alunos que Isócrates teria tido, a popularidade de sua escola e o testemunho, por outros autores da Antiguidade, de sua influência educativa. Em seguida, discute-se a definição isocrática de *philosophía*, apresentada, por vezes, como um empenho intelectual conjugado à experiência; em outros momentos, como a cultura ou *paideía* criada por Atenas, cidade em que o *lógos*, em seu duplo sentido de razão e discurso, ocupava lugar de excepcional importância. Por fim, passa-se dessa definição geral de *philosophía* para aquela que a apresenta como um procedimento educativo deliberado, sendo que o professado por Isócrates em sua escola seria, segundo ele, o único a merecer, de todo direito, o título de *philosophía*. Descreve-se, então, a *philosophía* de Isócrates, com seus princípios mais importantes, a *dóxa*, ou opinião; a *empeiria*, ou experiência, e o *kairós*, ou ocasião, indicando as justificativas para essa opção e os resultados esperados de tal programa educativo, e de que modo tais princípios estariam presentes no que chamaríamos de seus métodos pedagógicos, dos quais se destaca a prática de Isócrates de submeter suas próprias obras à crítica de seus alunos, em um formato de discussão ou debate próximo do que denominaríamos, hoje, de seminário.

### Palavras-chave

Isócrates – Educação – Filosofia – Retórica.

I- Uma versão preliminar deste texto foi apresentada durante o Colóquio *Isócrates e as Filosofias* (FFLCH-USP) e no *II Congresso Brasileiro de Retórica* (UFMG), ambos realizados em agosto de 2012. Nas duas ocasiões, foram muito importantes as observações recebidas dos colegas que comentaram nossa apresentação, às quais sinceramente agradecemos e buscamos levar em conta. A pesquisa que deu origem ao texto refere-se ao projeto Fapesp 2010/20871-8.

II- Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Contato: [hipias@usp.br](mailto:hipias@usp.br)

# ***Isocrates, teacher of philosophía<sup>1</sup>***

Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio<sup>II</sup>

## **Abstract**

*This paper presents the teaching of Isocrates (436-338 BC), Plato's contemporary Athenian author, and his conceptions about the form and purposes of paideia or education, which he called, as a whole, philosophía. To this end, the list of students Isocrates supposedly had, the popularity of his school and the testimony by other authors of antiquity on his educational influence are described. After that, the isocratic definition of philosophía is discussed: sometimes presented as an intellectual commitment coupled with experience, at other times as the culture or paideia created by Athens, a city where logos, in its double meaning of reason and discourse, occupied a place of exceptional importance. Finally, I move from this general definition of philosophía to that presented and professed by Isocrates in his school, which, according to him, was the only one to fully deserve the title of philosophía, defined as a deliberate educational procedure. Then the philosophía of Isocrates and its most important principles are presented: dóxa or opinion, empeiria or experience, and the kairós or occasion, pointing out the reasons for this option, the expected results of such educational program, and how such principles appear in what we would call its pedagogical methods, among which Isócrates' practice of submitting his own works to the criticism of his students, in a form of discussion or debate that nowadays we would call a seminar, stands out.*

## **Keywords**

*Isocrates – Education – Philosophy – Rhetoric.*

**I-** A preliminary version of this text was presented during the Colloquium *Isócrates e as Filosofias* [Isocrates and Philosophies] (FFLCH-USP) and the *II Congresso Brasileiro de Retórica* [II Brazilian Congress of Rhetoric] (UFMG), both held in August 2012. On both occasions, the comments received from colleagues were very important, which I sincerely thank and have sought to take into account. The research that originated this paper refers to São Paulo Research Foundation Project 2010/20871-8.

**II-** Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.  
Contact: hipias@usp.br

Isócrates se define, antes de tudo, como professor. Um mestre orgulhoso de sua profissão. Orgulho, ao que parece, justificado pelo testemunho que nos dão os que escreveram sobre ele já na Antiguidade. No *De Oratore*, Cícero faz de Isócrates o pai da eloquência (*pater eloquentiae*, II, 10), mestre de todos os oradores (*magister rhetorum omnium*), de cuja escola, como de um cavalo de Troia, saíram verdadeiros líderes (*meri principes exierunt*, II, 94): foram eles políticos, escritores, filólogos – no sentido, claro para um antigo, de *amigos do discurso* –, uma multidão de ex-alunos que acabaram por moldar, em grande parte, os contornos da tradição literária e pedagógica ocidental, dada a recepção de suas obras não só pela cultura helenística ou romana, mas também durante o Renascimento – ou *Renascimentos* – que a Europa assistiu ao final da Alta Idade Média.

De fato, se nos campos da oratória e da política o Liceu de Aristóteles produziu apenas um aluno digno de menção, Demétrio de Falera, o magistério de Isócrates, ao contrário, formou uma “tropa” (como afirma JEBB, 1876, p. 431, Cf. JOHNSON, 1959, p. 25), a principiar por atenienses, os quais a cidade “coroou com coroas de ouro”, segundo o próprio Isócrates: Eunomo, que foi general em 388<sup>1</sup> e embaixador na Sicília em 393; Lisitides, bem-sucedido o bastante para poder ser escolhido como trierarca, ou seja, responsável pela equipagem e manutenção de uma trirreme, em 355; Filomelo, outro trierarca, além de Calipo, Onetor, Anticles, Filonides, Carmantides... (ISÓCRATES, *Antidosis*, 93-94. Cf. MATHIEU, 1966, III, p. 126, n. 01; p. 127, n. 01). No entanto, dentre todos esses nomes, destacou-se o de Timóteo, aluno ideal e predileto, general na guerra contra Esparta que se seguiu à fundação da Segunda Liga Marítima, em 377, e em quem Isócrates depositou muitas de suas esperanças, em especial a de unir todos os gregos contra a constante ameaça dos persas, o que teria sido a realização – jamais alcançada, porém – do

sonho isocrático do pan-helenismo (ISÓCRATES, *Antidosis*, 101-139: “elogio de Timóteo”).

Ao lado da lista de alunos que encontramos na *Antidosis*, apresentada por Isócrates como demonstração das qualidades de seu ensino, a tradição doxográfica preservou ainda vários outros nomes: Leodamas de Acarneia, orador “em nada inferior a Demóstenes” (ÉSQUINES, *Contra Ctesifonte*, 139); Lacrito de Fasélide, “homem importante, aluno de Isócrates”, “sofista”, como o chama Demóstenes no discurso que escreveu contra ele (DEMÓSTENES, *Contra Lacrito*, 14, 41); Teopompo de Quios e Éforo de Cumas, historiadores; Asclepiades de Tragilo, autor de uma *Tragodumena*, obra em seis volumes, na qual compilava e provavelmente analisava os argumentos e temas tratados pelos trágicos; Teodectes de Fasélide, retor e poeta, autor de uma *Apologia de Sócrates* (ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 23); Andrócio, orador e autor de uma *Atthis*, ou seja, de uma história de Atenas; um homônimo do mestre, Isócrates de Apolônia, que foi indicado, junto de Teopompo, para ser preceptor de Alexandre (tarefa que acabou sendo atribuída a Aristóteles); o embaixador de Filipe da Macedônia em Atenas, Pitão de Bizâncio; os oradores Filisco de Mileto, Hipérides, Iseu, Licurgo, Ésquines e Dinarco. Xenofonte também teria sido seu aluno, se Isócrates ensinasse antes ainda de ter aberto uma escola. Mesmo Demóstenes, por vezes, é contado como seu discípulo, e um jovem Aristóteles de dezessete anos, recém-chegado à Atenas, segundo certa interpretação, teria passado pela escola de Isócrates antes de se tornar aluno da Academia (PSEUDO-PLUTARCO, *Vida de Isócrates*, 9-13; Anônimo, *Vida de Isócrates*, 99-105; SMITH, 1949; DELEBECQUE, 1957, p. 25; MARROU, 1966, p. 141; CHROUST, 1973, 102; DEPEW; POULAKOS, 2004, p. 157).

A notícia de que foi a popularidade da escola de Isócrates que teria feito com que Aristóteles se dedicasse ao ensino da retórica na Academia platônica traria, sendo verdade, um componente da vida prosaica das instituições de ensino à história do pensamento:

**1-** Salvo indicação em contrário, todas as datas são a.C.

Os alunos de Isócrates foram eminentes em todos os ramos dos estudos, e quando ele alcançou a velhice (e Isócrates viveu até os noventa e oito anos), Aristóteles começou a ensinar a arte da retórica em suas aulas da tarde, nas quais ele frequentemente citava a bem conhecida frase do *Filoctetes* dessa forma: “É uma vergonha ficar em silêncio enquanto Isócrates fala (*Turpe esse tacere et Isocrates pati dicere*)”. (I. O., III, 1, 14).<sup>2</sup>

Isso é o que lemos nas *Instituições Oratórias* de Quintiliano (o verso do *Filoctetes*, de Sófocles, é o fragmento 769 Nauck). Mas Cícero já contara a anedota, em seu *De Oratore*:

Assim, o próprio Aristóteles, quando percebeu que Isócrates vicejava devido à nobreza de seus discípulos, porque transferira suas discussões forenses e políticas para a elegância vazia da conversa (*ad inanem sermonis elegantiam*), repentinamente mudou quase toda a forma de sua disciplina, citando um verso do *Filoctetes* de maneira um pouco diferente. De fato, este dizia que lhe parecia torpe calar-se enquanto deixava que bárbaros falassem, aquele dizia o mesmo de Isócrates. Assim, ornou e abrilhantou toda aquela doutrina e juntou o conhecimento das coisas à prática do discurso. (CÍCERO, *De Oratore*, III, 141. Trad. A. Scatolin, 2009).

Um contemporâneo de Cícero, o filósofo e poeta Filodemo de Gádara, conta-nos a mesma estória, mas se serve dela para criticar as pretensões de Aristóteles:

Falemos agora sobre Aristóteles, que ensinava retórica à tarde, dizendo “É uma vergonha ficar em silêncio e deixar Isócrates falar”. Ele mostrou sua opinião de modo suficientemente claro, ao escrever tratados sobre a arte da retórica e ao fazer

da política um ramo da filosofia [...]. Mas, dessa maneira, a prática de Aristóteles e suas observações não foram filosóficas [...]. Ele deveria ter se recusado a rivalizar com Isócrates, para que não parecesse estar agindo por inveja. (FILODEMO, *De Rhetorica*, II. 50 col. 36. Trad. HUBBELL, 1920, p. 329).

O sarcasmo de Aristóteles e sua disputa com Isócrates seriam mais bem explicados, assim, pelo sucesso do magistério do velho professor do que por motivos doutrinários. Afinal de contas, desviar-se da *vita philosophica* para se aventurar – é ainda Filodemo quem afirma, ironicamente – no “caminho da ruína seguido pelos discípulos de Isócrates e de outros sofistas” (FILODEMO, *De Rhetorica*, 331) parece entrar em conflito com o que se ensinava no Liceu. De todo modo, nessa disputa, Aristóteles teria saído perdendo:

Ele foi menos nobre que os retores, pois estes tentam oferecer meios e recursos retóricos (*tèn retorikèn éntechnon*) não apenas para a serenidade da alma, mas também para a saúde do corpo. [...] Se ele estava buscando a verdade, porque escolheu a retórica de Isócrates no lugar da retórica política que ele considerava diferente da dele? E se era a retórica política aquilo que Aristóteles praticava, foi ridículo então dizer que deixar Isócrates falar era uma desgraça, se Aristóteles não pretendia falar como ele. E nem menciono o fato de que nenhum de seus discípulos o sucedeu em qualquer uma dessas artes, porque Isócrates, nisso, já havia se antecipado a ele. (FILODEMO, *De Rhetorica*, II. 58 col. 42. Trad. HUBBELL, 1920, p. 331).

Aparentemente, voltamos ao ponto de partida, ali onde se afirma o sucesso do professor que foi Isócrates, pelo grande número de talentosos alunos que teria formado. Quantos teriam sido? Ou, em outros termos, quantos alunos Isócrates poderia ter tido em sua carreira,

<sup>2</sup>- Não havendo indicação em contrário, as traduções são nossas.

para além daqueles cujos nomes a tradição escolheu guardar? Estabelecer esse dado seria importante para a compreensão da forma como se organizava o magistério isocrático. Quanto a isso, como não poderia deixar de ser, existem dúvidas. Na *Vida de Isócrates* (9), do Pseudo-Plutarco, lemos que Isócrates chegou a ter cem alunos. Podemos entender o número de duas maneiras. Na primeira, Isócrates teria tido, em média, cem alunos por vez frequentando sua escola. É a tese de K. J. Freeman: “Logo depois de aberta sua escola, ele tinha uma centena de alunos” (FREEMAN, 1907, p. 191). A outra maneira é sustentada por Johnson (1957, p. 297-300), Marrou (1966, p. 135) e Power (1966, p. 23), segundo a qual cem corresponderia ao número total de alunos durante toda a carreira de Isócrates. A ideia de cem alunos por vez, pagando a taxa de mil dracmas pelo curso completo (uma dracma correspondendo, então, ao pagamento diário de um soldado ou marinheiro (Cf. TUCÍDIDES, 3. 17), que devia durar três ou quatro anos (com alunos mais adiantados provavelmente terminando antes), nos 50 ou 55 anos de seu magistério, teria feito de Isócrates “uma lenda já na antiguidade” (POWER, 1966, p. 23). Mais plausível, de fato, é conceber cem como o número total de discípulos que, somado ao trabalho anterior de logógrafo, ou seja, de escritor de discursos forenses para terceiros, ao qual Isócrates teria se dedicado antes de abrir sua escola, e que o ocupou por aproximadamente treze anos, de 403 a 390, poderiam, sem dificuldade, fazer de Isócrates um homem rico. A isso ainda poderíamos somar os vinte talentos (o equivalente a 120 mil dracmas), que Níocles, príncipe de Chipre, teria lhe dado pelos discursos que Isócrates compusera em seu favor (*A Níocles*, *Níocles* e *Evágoras*) e aquele outro talento, recebido de Timóteo, pelo trabalho como redator dos informes e apelos que esse discípulo dirigia aos atenienses, enquanto atuava como general da Segunda Liga Marítima (PSEUDO-PLUTARCO, *Vida de Isócrates*, 9; 17). Tudo isto somado, teríamos os motivos que colocaram Isócrates na

lista dos 1.200 homens mais ricos de Atenas em seu tempo.

Trabalhando com poucos alunos, provavelmente não mais do que nove em qualquer período, com uma média de cinco ou seis, dos quais três ou quatro em regime de dedicação exclusiva, Isócrates teria tido condição de criar uma relação próxima de amizade com seus discípulos, a *synousia* que os fazia sentir enorme dificuldade em deixar o mestre:

[...] recebi muitos discípulos, dos quais nenhum teria permanecido se não encontrassem em mim o que buscavam. Mas, agora, quando foram tantos os meus alunos, dos quais uns conviveram comigo três, outros quatro anos (*kai tôn mèn éte tría tôn dè téttara syndiaitethénton*), se verá que nenhum deles me criticou, mas sim que, ao terminarem [os estudos], quando já estavam a ponto de navegar de volta à casa de seus pais e amigos, tanto amavam essa ocupação (*diatribé*) que a despedida era feita entre lamentos e choro.” (ISÓCRATES, *Antídotis*, 87-88).

É com evidente satisfação que Isócrates descreve a cena, um detalhe do retrato do mestre perfeito que faz de si mesmo na *Antídotis*. Mas não somente de sua pena sabemos ter ele sido amado por seus discípulos. Lemos no Pseudo-Plutarco que havia em Elêusis, “diante do pórtico de entrada”, ao tempo em que sua *Vida de Isócrates* era escrita (séc. II d.C.), uma estátua em bronze do mestre, ofertada por Timóteo, “não em louvor apenas de sua inteligência, mas como agradecimento por sua amizade” (PSEUDO-PLUTARCO, *Vida de Isócrates*, 27).

Este tão bom e bem-amado professor era, afinal, professor de quê? O mais fácil, aparentemente óbvio, seria dizer que Isócrates era um professor de retórica. No entanto, não foi assim que ele denominou sua atividade. Sem nunca ter utilizado a palavra retórica (*rhetoriké*) em suas obras, o fato de Isócrates usar o termo *philosophía* para definir seu

trabalho nos obriga, de algum modo, a reconsiderar o sentido dessas palavras no contexto educativo e cultural da Atenas do século IV a.C.

O sentido de *philosophía* no pensamento de Isócrates não é unívoco. Ele usa o termo de diferentes formas em diferentes situações, parecendo deliberadamente evitar uma definição exaustiva que valesse em qualquer circunstância. Em seu sentido mais ampliado, Isócrates usa *philosophía* como sinônimo de empenho intelectual, de esforço no autoaperfeiçoamento, em oposição à indolência (*rathumía*), tal como lemos logo na primeira frase do *Contra os Sofistas*, o “programa-manifesto” que marcou a abertura de sua escola: as mentiras e exageros espalhados por certos mestres quanto aos poderes da educação (*paideía*) fizeram com que muitos considerassem que se entregar à indolência era melhor que dedicar-se à *philosophía* (ISÓCRATES, *Contra os Sofistas*, 01). A mesma crítica e o mesmo sentido da palavra encontramos no *Filipe*, obra do final da carreira de Isócrates, na qual *philosophía* e *rathumía* opõem-se novamente:

Assim, você considerará com precisão e da melhor maneira se as coisas são como eu digo, se colocar de lado a bem conhecida desconfiança contra os sofistas e os discursos lidos, e tomando cada um deles em seu pensamento, os examinar bem, não de modo ligeiro (*párreron*) nem com indiferença (*rathumía*), mas com raciocínio (*logismós*) e *philosophía*. (ISÓCRATES, *Filipe*, 28-29).

O verbo *philosophéo/philosophéin* aparece diversas vezes na obra de Isócrates, acompanhado de verbos indicativos de esforço e dedicação, como *ponéo/ponéin* e *skopéo/skopein*, como no *Panegírico*, 6 (*skopéin kai philosophéin tou̐ton tòn lógon*: “examinar e filosofar esse tipo de discurso”) e 186:

Pois qual dos capazes de fazer poesia ou dos que sabem discursar não se esforçará e

filosofará (*ou ponései kai philosophései*), desejosos de deixar tanto uma lembrança de sua própria inteligência quanto da virtude daqueles homens [os gregos que conquistariam a Ásia], para todo o sempre? (ISÓCRATES, *Panegírico*, 186).

O mesmo paralelismo entre esforço/exame e *philosophía* encontramos no *Evágoras*, 78, na *Antídosis*, 247 e 285, no *A Demonico*, 40 e na *Paz*, 116. Um esforço e um exame que é também *cuidado da alma*: no *Busíris*, a *philosophía* é apresentada como contraponto da medicina e, na *Antídosis*, 181, da ginástica, mas, em ambos os casos, sempre como *psychês epiméleia*, expressão que voltamos a encontrar no *Contra os Sofistas*, 08, no *Evágoras*, 10, na *Antídosis*, 304, e no *A Demonico*, 06, indicando em todas essas ocasiões a relação necessária entre a definição de *philosophía* e uma prática educativa ocupada com o trabalho sobre si, que aprendemos a associar, antes de tudo, ao magistério socrático (Cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 29c; *Fédon*, 107c; *Leis*, 807c-d), ao qual Isócrates talvez não se tenha revelado indiferente.

Ao lado destes pareamentos, temos *philosophéin* acompanhado também por *empeiria* (experiência), *meléte* (exercício, cuidado) e *zetein* (investigar). No *A Níocles*, *Isócrates* é suficientemente direto ao apresentar a importância da experiência:

Se queres saber com precisão o que é conveniente aos reis conhecer, conjuga experiência (*empeiria*) e *philosophía*: o filosofar (*philosophéin*) te indicará os caminhos, mas o treino nos próprios atos fará com que possas cuidar de teus assuntos. (ISÓCRATES, *A Níocles*, 35).

No *Sobre a Paz*, *meléte* e *philosophía* representam atividades que podem ter fins não desejados. Referindo-se aos atenienses, *Isócrates* afirma:



Assim, fizestes os oradores cuidar (*meletân*) e filosofar (*philosophéin*) não sobre o necessário para beneficiar a cidade, mas sobre como agradar-vos com os discursos que pronunciam. (ISÓCRATES, *Sobre a Paz*, 05).

Isto é, concebida como empenho do pensamento, a *philosophía* terá como objeto desse cuidado o que parecer importante aos que se exercitarem nessa atividade, mesmo que a escolha do material possa ser criticada em termos de sua pertinência.

Outro sentido – o segundo – para o termo *philosophía* em Isócrates encontramos no conhecido trecho do *Panegírico* (47-50), em que a palavra assume o caráter de cultura intelectual, de urbanidade elaborada, dádiva de Atenas, que teria descoberto a *philosophía* que se expressa pelo discurso, *lógos* em que a bela expressão e o pensamento elevado se fundem, e que faz serem chamados de gregos, como afirma Isócrates, não os que partilham de um mesmo sangue ou raça (*génos*), mas os que participam de um mesmo processo de educação (*paideusis*):

[47] À filosofia (*philosophía*), ademais, que todas essas coisas ajudou a descobrir e estabelecer, e para a vida pública nos educou e nos tornou gentis uns com os outros, que distinguiu os infortúnios, uns advindos da ignorância, outros, da necessidade, e nos ensinou a nos proteger dos primeiros e a suportar dignamente os últimos, a ela nossa cidade revelou. E dignificou os discursos, que todos desejam e invejam os homens que a conhecem, [48] porque ela sabe que, de todos os animais, somos por natureza os únicos a possuir essa particularidade e que, superando-os nisso, em tudo mais somos superiores a eles. E ela também percebe que, nas demais atividades, os sucessos são tão incertos que muitas vezes os homens sensatos aí fracassam e os tolos têm êxito; nos discursos [*lógoi*] nobres e artísticos, porém, não tomam parte os homens comuns, mas isso é obra de uma

mente perspicaz. [49] Ela também sabe que é nisso que mais se distinguem uns dos outros os que são julgados sábios ou ignorantes, e ainda que quem foi educado desde o princípio como um homem livre é reconhecido não pela coragem, riqueza ou bens semelhantes, mas sobretudo pelo que diz, e isso tem provado ser o sinal mais seguro da educação de cada um de nós; e ela percebe que os que se utilizam bem da fala [*lógos*] são poderosos não somente em suas cidades, mas também são honrados entre os demais. [50] Nossa cidade está tão à frente do restante dos homens no pensar e no falar que seus alunos se tornam os professores dos demais, e que ela fez com que o nome dos gregos parecesse não mais à raça (*génos*), mas à inteligência (*diánoia*) pertencer, e fez com que sejam chamados de gregos mais os que partilham da nossa educação (*paideusis*) do que da natureza comum. (ISÓCRATES, *Panegírico*, 47-50. Trad. A. R. Bertacchi, 2014).

O terceiro significado de *philosophía* deriva deste último, ou ao menos a ele se relaciona como expressão particular. Ao identificá-la com a *paideia* criada por Atenas, Isócrates pode chamar de *philosophía* várias das práticas ou modelos paidéuticos com os quais competia em seu trabalho. A crítica aos sofistas no *Contra os Sofistas* (em que o termo *sophistés* assume, antes de tudo, o sentido de *professor*) é a crítica, em parte, a certos professores de *filosofias* pretensiosas e estéreis. No *Elogio de Helena*, 06, Isócrates se refere à *filosofia erística* (visando talvez Platão ou, com mais segurança, Antístenes), ocupada em fazer dinheiro, e não em educar os jovens, como seria de se esperar (*Helena*, 67). No *Busíris* (17, 22), Isócrates se refere aos *filósofos* que se ocupam da prática (*áskeis*) da *philosophía* introduzida pelos egípcios, capaz tanto de estabelecer leis (*nomothetéo*) e constituições políticas (*politeíai*) quanto “investigar a natureza dos seres” (*tèn phúsin tòn ónton zetéσαι*), uma “outra filosofia”

(*állen philosophían*), que Pitágoras teria trazido para a Grécia (*Busíris*, 28). Há todo um conjunto de “professores de *philosophía*” que discutem sobre “os exercícios da alma”, diz Isócrates no *A Níocles*, 51; alguns dizendo que “é por meio de discursos erísticos, outros, que é mediante discursos políticos, e outros ainda, que é por diferentes meios que seus discípulos se tornam mais inteligentes (*phronimotérous*)”. Entretanto, todos concordam em um ponto: o aluno bem formado deve ser capaz de bem deliberar (*bouleústhai*), seja por qual meio for (*A Níocles*, 51). Há, portanto, para Isócrates, filosofia de todo tipo, e daquelas que valem a pena ser consideradas, pode-se extrair um objetivo educativo comum (vale notar que o *A Níocles* é um discurso, ao que tudo indica, de 370, distante vinte anos, portanto, da abertura de sua escola e da completa má vontade de Isócrates, manifestada por seu exclusivismo, em relação aos adversários de então).

Dentre todas essas *filosofias*, porém, há uma que se destaca e que é, de fato, aquela que mereceria o nome de *philosophía*, se apenas uma fosse necessário indicar. A *philosophía* por antonomásia – tal como Atenas é a Grécia por antonomásia – é a *philosophía* de Isócrates. Este é o último dos sentidos de *philosophía* que podemos indicar na obra de Isócrates, aquele que comporta a descrição de sua atividade.

Nesta descrição, contra o ponto de vista negativo em relação à *dóxa*, tomada por Platão como opinião a qual faltaria necessariamente a fixidez da ciência (*epistéme*), Isócrates propõe outro entendimento. Ele também estabelecerá uma relação de oposição entre *epistéme* e *dóxa*, mas diferente (será mesmo inversa) daquela de Platão, para quem a definição de retórica (que é como Platão chama a *philosophía* de Isócrates) só é possível com o recurso à dialética, tal como lemos no *Fedro* (269b), diálogo que reserva o papel de ridículo para quem, sem a posse da verdade, confie na *dóxa*: “Então, companheiro, quem não conhece a verdade (*alétheia*) e só se afana no rasto da opinião (*dóxa*), tornar-se-á ridículo (*geloios*), ao que

parece, por desconhecer a arte (*téchne*)” (*Fedro*, 262c, trad. C. A. Nunes).

Para Platão,

[...] enquanto não se conhecer a verdade (*alétheia*) da constituição de cada coisa de que se fala ou escreve e não se puder definir cada uma por si mesma, e, depois de definida, dividi-la em espécies até atingir o indivisível; enquanto não se conhecer a natureza da alma e se puder determinar que espécie de discurso convém a cada natureza, adornando-os de acordo com esse critério, para oferecer a uma alma complexa discursos também complexos e de variadas harmonias, e para almas simples discursos igualmente simples, não se ficará em condições de manejar a arte [da oratória] com a perfeição exigida pela natureza desse gênero de composição, não só para ensinar como para convencer [...]. (*Fedro*, 277b-c, trad. C. A. Nunes, 2007).

Portanto, na base de toda tentativa legítima de persuasão deveríamos encontrar a *epistéme*, que assume o caráter de um conhecimento acerca do valor – ético, moral, político – daquilo *que* se expressa, e também das características íntimas da alma daqueles *a quem* se expressa. A certeza de que sem tal *epistéme* “não se ficará em condições de manejar a arte da oratória com perfeição, não só para ensinar como para convencer” é ironicamente relativizada, no entanto, pelo sucesso do magistério isocrático.

Para Isócrates, a oposição *dóxa/epistéme* será de outro tipo. Ele também está interessado na verdade. Sua crítica aos professores de discursos políticos, no *Contra os Sofistas*, começa justamente considerando-os como gente que pouca importância dá à *alétheia* (09). No *Elogio de Helena*, obra da mesma época do *Contra os Sofistas*, datando da abertura de sua escola, em 390, ao criticar os dialéticos-erísticos, Isócrates condena a pretensão exagerada – e por isso também mentirosa – desses mestres em



serem donos de uma *epistème*, capaz de garantir a *eudaimonía*, ao postular com exatidão o que se deveria falar e fazer. Para Isócrates, tal pretensão se refuta pela própria *dóxa*, nos termos em que ele a define:

[...] ainda que esses homens [os antigos sofistas e os filósofos da natureza] tenham demonstrado com tamanha clareza que é fácil construir um discurso falso acerca daquilo que qualquer um possa propor, aqueles pedantes ainda dedicam seu tempo a esse mesmo tópico. É necessário que tais homens abandonem tal charlatanice, a qual pretende nos discursos refutar, mas nas ações já está refutada há muito tempo, e busquem a verdade (*tèn alétheian diókein*); quanto às práticas pelas quais participamos da política, devem ensiná-las aos alunos, e ainda exercitar a experiência que tem dessas práticas, tendo em mente que é muito melhor opinar acerca de coisas úteis do que ter o conhecimento exato de coisas inúteis, e que é muito melhor se distinguir pouco nas coisas de suma importância, do que se diferir nas coisas insignificantes, as quais em nada servem para a vida. (ISÓCRATES, *Elogio de Helena*, 4-5. Trad. T. Lacerda, 2011).

Dito de outro modo: contra a *epistème*, Isócrates defende uma *hipótese de trabalho* razoável, plausível, uma *dóxa* que não é, de modo algum, a mera opinião fortuita ou a crença irrefletida, mas um guia da ação baseado na experiência dos homens, na vivência dos fatos. É o que podemos chamar de *opinião compartilhada*, o *bom senso* ou ponderação constituído na vida comum:

Mas, sem dúvida, quanto aos que pretendem exortar à prudência (*sophrosyne*) e à justiça (*dikaiosyne*), vê-se que sou mais verdadeiro e mais útil que eles. Pois apelam a uma virtude e sabedoria desconhecidas pelos

demais e discutidas entre eles mesmos; quanto a mim, falo do que é reconhecido por todos. (ISÓCRATES, *Antídotis*, 84).

Acompanhando a *dóxa*, e formando com ela a base de sua *philosophía*, temos a enorme importância que Isócrates dá ao *lógos* e ao *kairós*. A admiração isocrática pelo *lógos* é bem conhecida, em especial o elogio que Isócrates apresenta no *A Níocles* (5-9), retomado na *Antídotis* (253-257). Ver também o já citado *Panegírico* (47-49), em que o *lógos* surge como criador e mantenedor da vida civilizada. Se a *dóxa* é um saber nascido da experiência humana compartilhada, será o *lógos* que permitirá tanto que ela venha a ser concebida como comunicada. *Lógos*, para Isócrates, é obviamente discurso, mas não apenas. É a capacidade inata no homem para a linguagem, que, em um nível mais profundo, se identifica com o pensamento: “Os mesmos argumentos com os quais persuadimos os outros são também os que usamos quando refletimos” (*Antídotis*, 256. Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 189e), diz Isócrates. Aos que falam diante do público, continua ele, chamamos oradores, e aos que consigo mesmos, privadamente, chegam às melhores soluções, chamamos prudentes – ou sábios (*eúboloi*, “os de bom conselho”. *Antídotis*, 256).

O *kairós*, como não poderia deixar de ser, liga-se intimamente tanto à *dóxa*, que o exige, quanto ao *lógos*, que, no sentido já indicado de linguagem e pensamento, o maneja. De fato, a convicção da impossibilidade da *epistème* e a compreensão da *dóxa* como campo da ação humana obrigam que se leve em conta a ocasião, a oportunidade do discurso, do juízo e da ação. “Coisa difícil de aprender”, afirma Isócrates no *Elogio de Helena*, 11, tarefa para “uma alma viril e opinativa” (*andrikês kai doxastikês*, frase que dá a ocasião de Platão ironizar Isócrates, no *Górgias*, 463a). Ou seja, para uma inteligência perspicaz, ousada e dotada de imaginação, empenhada em aprender e se exercitar nas “formas dos discursos” (*tà eíde tôn lógon*. *Contra os Sofistas*, 17).

Se estes são os princípios de sua *philosophía*, que é também sua *paideía*, o que poderíamos chamar de seus métodos de ensino, de seus procedimentos pedagógicos assentam-se, como talvez fosse de se esperar, sobre a chamada *trindade sofística*: a habilidade natural do discípulo (*physis*), a instrução (*paideusis*) e o exercício (*gymnastiké*) (*Antídosis*, 187). Sobre tais métodos, temos as referências explícitas feitas por Isócrates ao abrir sua escola (no *Contra os Sofistas*, no *Elogio de Helena* e no *Busíris*, todos eles textos programáticos) e ao ver-se obrigado a defender seu magistério e a si mesmo de acusações (caso da *Antídosis* e do *Panatenáico*). Quanto ao ensino ou instrução (*paideía*, *paideusis*), Isócrates afirma ser, dos três aspectos, o menos importante (*Antídosis*, 192; *Contra os Sofistas*, 16). Ainda que alguém se dispusesse a ouvir “tudo sobre o *lógos*”, diz Isócrates, talvez conseguisse ser um elegante “inventor de discursos”, mas ficaria calado diante da multidão, se lhe faltasse a audácia (*tólma*) (*Antídosis*, 192). A *physis* é o aspecto mais importante (*Contra os Sofistas*, 5-6; 10), por ser o que nenhum mestre, mesmo capaz de favorecer seu aprimoramento, terá o poder de produzir.

Partindo-se da *physis*, e para garantir que não se alcance com a educação apenas o conhecimento formal de um *ouvinte de lições sobre o lógos*, a natureza precisa ser exercitada na experiência (*empeiria*), componente menos importante que a *physis* apenas no grau em que o inato é mais fundamental que o adquirido, ou que o necessário antecede o contingente. Isócrates critica a ideia de que o conhecimento formal seja o alvo da educação, ou que baste a si mesmo. Já houve, até, quem o considerasse um “Athenian Freire” (POULAKOS, 1997, p. 96), por conta de sua convicção na necessidade de se aplicar o conhecimento à ação social. De fato, sendo o conhecimento insuficiente por si mesmo para determinar seus usos, a instrução permanecerá incompleta até que se desenvolva, também, a capacidade de saber o que fazer e de que modo usar o conhecimento.

Muito provavelmente o trabalho de Isócrates com seus alunos começasse com um

ensino individualizado, nos moldes de uma tutoria. É importante lembrar que Isócrates era o único professor de sua escola (ao contrário do que acontecia na Academia platônica), e que as lições eram dadas a poucos alunos de cada vez. Isócrates não deveria usar o recurso de aulas em forma de conferências: sua ação era, antes, bastante dirigida – outra diferença importante entre sua escola e a de Platão. A Academia talvez devesse ser compreendida como um centro de pesquisas, em um regime de estudos *pós-graduados*, ao passo que a escola de Isócrates – isso é, o próprio Isócrates – teria como alunos jovens por volta dos quinze anos, recentemente saídos do que chamaríamos de ensino médio (POWER, 1966, p. 27). O ensino individualizado dado aos alunos no começo do ciclo de estudos deveria constar da exposição sistemática das já citadas “formas do discurso” (*Antídosis*, 183), das *idéai*, que não seriam, somente ou mesmo principalmente, as divisões do discurso ou figuras de oratória, mas elementos de pensamento ou ideias, no sentido atual, acerca do tema estudado (HUBBELL apud JOHNSON, 1957, p. 28). E tais temas deveriam ser bastante diversos: gramática, estilo, história, direito, religião, poesia, geografia, política e estratégia (BURK apud JOHNSON, 1957, p. 25). Claro está que não somos capazes de saber, de maneira segura, tudo o que Isócrates ensinava, mas é óbvio que o discurso precisa de um assunto. Levando-se em conta tanto que a escola de Isócrates era uma escola de formação política, quanto a estranheza isocrática com o conhecimento formal que tirasse de si mesmo sua justificativa, a relação talvez não tenha sido muito diferente dessa.

Se o paralelo feito por Isócrates na *Antídosis* (180-185), entre a prática do professor de ginástica, o pedótriba, que cuida do corpo, e a do professor de *philosophía*, ocupado com a alma de seus discípulos, puder ser seguida, depois de apresentar as *ideai* “com precisão, de modo a não deixar de lado nenhuma das coisas que podem ser ensinadas” (*Contra os Sofistas*, 17), Isócrates colocaria seus alunos a debater, momento privilegiado para

[...] dentre cada um dos assuntos, escolher as formas devidas, combiná-las umas às outras e ordená-las sob um determinado critério, e ainda não se equivocar quanto às situações oportunas para usá-las (ISÓCRATES, *Contra os Sofistas*, 16. Trad. T. Lacerda, 2011).

Reafirma-se, assim, que só a experiência e o exercício são capazes de tornar o homem apto a responder às contingências com as quais irá se deparar na vida quotidiana ou na prática política.

Por fim, mas sem que a competição fosse deixada de lado, passava-se à composição dos discursos.

Aqui, surge uma das características originais do magistério isocrático, em conexão direta com a sua *philosophía*. Ao lado das práticas tão conhecidas – aulas, lições e exercícios – que junto da percepção da natureza do discípulo formam a tríade sofística da qual falávamos, haveria outra. Isócrates, em dois momentos de sua obra, no *Panatenaico* e no *Filipe*, indica ter existido, em sua escola, o hábito da crítica ou discussão em grupo. O fato de isso acontecer entre os alunos, com a supervisão do mestre, não nos causaria surpresa, levando em conta o que já indicamos: o debate acerca dos *lógoi* produzidos por seus discípulos deveria fazer parte da tarefa de correção à qual eram submetidos os alunos na escola de Isócrates. Mais importante, no entanto, é a crítica da obra do mestre pelos discípulos.

No *Panatenaico*, 200, lemos que Isócrates teria revisado o referido discurso com seus alunos e, ao terminarem a tarefa, parecera a todos que ao texto faltava somente um final. Isócrates resolve, então, consultar um antigo discípulo, considerado simpático aos lacedemônios (talvez Teopompo), para que verificasse se havia alguma impropriedade naquilo que afirmava sobre Esparta. Um grande trecho do *Panatenaico* é ocupado com as observações do ex-aluno e as respostas de Isócrates (no que já foi considerado uma “coda dialética” da obra isocrática. Cf. LIVINGSTONE, 2007, p. 31). Em outro momento

do mesmo discurso, são chamados a opinar os discípulos “que viviam na cidade”, ou seja, aqueles que não moravam com Isócrates, e que não teriam participado da primeira revisão feita em conjunto (*Panatenaico*, 233).

De forma parecida, no *Filipe* (17-23), Isócrates escreve que fora repreendido por alguns de seus alunos, quando souberam do teor do discurso que pretendia enviar ao rei macedônico, com a intenção de aconselhá-lo. “Talvez o mestre tenha perdido o juízo por causa da idade”, pensaram, acreditando que, se havia alguém que não precisava de conselhos, era Filipe, então triunfante em suas conquistas. Isócrates promete a seus alunos não enviar o *lógos* ao macedônio, garantindo que o faria circular apenas em Atenas. No entanto, depois de tê-lo terminado e mostrado aos discípulos, são eles que, admirados com o que leram, insistem na necessidade de fazê-lo chegar às mãos do rei.

A análise de obras deveria ser uma prática comum na escola de Isócrates (o *Busíris*, por exemplo, sendo uma resposta à *Acusação de Sócrates*, de Polícrates (Cf. HUMBERT, 1930), exigiria a leitura dos dois discursos). Obras de Platão também deveriam ser lidas. O mesmo valendo, posteriormente, para as de Aristóteles. No entanto, a leitura e a crítica da obra do mestre, se realmente ocorriam, parecem ser uma particularidade dessa prática educativa.

Não existiria nenhum contraste entre essa disposição e os princípios da *teoria do conhecimento* ou da *antropologia* isocrática. Na verdade, há complementaridade. No *Contra os Sofistas* (17-18), Isócrates postula como exigência da *paideia* bem-sucedida que o mestre se dê como exemplo e como fecho do processo: “[...] quanto ao restante (*loipón*)”, ou seja, aquilo que não pode ser ensinado direta ou formalmente, e que não se relaciona à *physis* ou à *experiência*, o mestre precisa “apresentar a si mesmo como modelo (*parádeigma*)”. Na *Antídosis*, 206, Isócrates se refere àqueles que, tendo sido discípulos de um mestre verdadeiro (*alethinós*) e sábio (*noûn*), trazem em seus *lógoi*

uma *dynamis*, um poder tão assemelhado ao do mestre que diríamos terem tido, ambos, a mesma *paideia*. Eis aí a marca ou selo (o verbo *ektípou* é moldar, mas também marcar em relevo) do mestre sobre o aluno (*Contra os Sofistas*, 18). Se as obras de Isócrates e de outros mestres eram apresentadas como modelo daquilo que se devia ou não fazer, a ação do mestre em sua tarefa educativa era também modelar, não apenas no sentido óbvio e imediatamente evidente de qualquer processo educativo, mas – gostaríamos de crer – de forma deliberadamente harmônica com os princípios da *paideia*. Uma leitura crítica de sua obra, por parte de seus discípulos, e a estrutura de seminário em que deviam acontecer tais leituras, corresponderiam à convicção isocrática da impossibilidade do conhecimento absoluto ou irretorquível, alcançado por qualquer tipo de instrução

formal. Ao mesmo tempo, sua desconfiança da *epistème* não será, jamais, a desconfiança da capacidade humana de pensar e refletir – externa ou privadamente, em público ou consigo mesmo. Talvez aqui esteja uma das razões do sucesso de sua escola: a valorização da experiência e a consciência aguda da falibilidade humana. Ainda na *Antídosis*, 278, Isócrates afirma que, independentemente de seu conteúdo, consideramos mais verdadeiros os discursos pronunciados por pessoas dignas de fé do que por gente desacreditada, ao mesmo tempo em que pergunta sobre o que seria mais persuasivo: um *lógos* ou a vida de um homem? Ainda que se considere a pergunta um típico *tópos* retórico, Isócrates sabe que é a vida. Com isso, o mestre que Isócrates foi teria coerentemente conciliado, em seu magistério, seus princípios – sua *philosophía* – e suas ações.

Haveria elogio maior a um professor?

## Referências

- ADAMS, Charles Darwin. **Aeschines**. Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1958. (Loeb Classical Library).
- ANÔNIMO. Vie Anonyme d'Isocrate. In: **Isocrate**: discours. Paris: Les Belles Lettres, v. 1. (sem data).
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- BERTACCHI, André Rodrigues. **O Panegírico de Isócrates**: tradução e comentário, 2014. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- BURK, August. **Die Pedagogik des Isokrates**. Würzburg: Becker, 1923, p. 118-119.
- CHROUST, Anton-Hermann. **Aristotle**: new light on his and on some of his lost works, v. 1, London: Routledge Library Editions, 1973.
- DELEBECQUE, Édouard. **Essai sur la vie de Xénophon**. Paris: C. Klincksiek, 1957.
- HERMIDA, Juan Manuel Guzmán (Trad. e Org.). **Isócrates**. Madrid: Ed. Gredos, 1979.
- HUBBELL, Harry Mortimer. **The influence of Isocrates on Cicero, Dionysius and Aristides**. New Haven: Yale University Press, 1913.
- HUBBELL, Harry Mortimer (Translation and Commentary). The Rhetorica of Philodemus. In: **Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences**. New Haven, Yale University Press, v. 23, p. 243-382, sep. 1920.
- HUMBERT, Jean. **Polycrates – L'accusation de Socrate et le Górgias**. Paris: C. Klincksiek, 1930.
- JEBB, Richard Claverhouse. **The attic orators from Antiphon to Isaeos**. London: Macmillan, 1876.
- JOHNSON, R. A note on the number of Isocrates' pupils. **The American Journal of Philology**, Baltimore, v. 78, n. 3, p. 297-300, 1957.
- JOHNSON, R. Isocrates' methods of teaching. **The American Journal of Philology**, Baltimore, v. 80, n. 1, p. 25-36, 1959.

LACERDA, Ticiano Curvelo Estrela. **Contra os Sofistas e Elogio de Helena de Isócrates: tradução, notas e estudo introdutório**, 2011. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

LIVINGSTONE, Niall. Writing politics: Isocrates's Rhetoric of Philosophy. **Rhetorica: a Journal of the History of Rhetoric**, Oakland, v. 25, n. 1, winter 2007.

MARROU, Henri-Iréné. **História da educação na Antiguidade**. São Paulo: Ed. Herder/Edusp, 1966.

MATHIEU, Georges; BRÉMOND, Emile (Trad. e Ed.). **Isocrate**. 4 volume. Paris: Les Belles Lettres, 2003. (CUF).

MURRAY, Augustus Taber (Trad.). **Demosthenes**. Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1939. (Loeb Classical Library).

NORLIN, George (Trad. e Org. v. 1 e2); HOOK, La Rue Van (Trad. e Org. v. 3). **Isocrates**. Cambridge: Harvard University Press, 1928 (v. 1 e 2), 1945 (v. 3). (Loeb Classical Library).

PAGOTTO-EUZEPIO, Marcos Sidnei. **A Filosofia na penumbra**. 2000. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

PAGOTTO-EUZEPIO, Marcos Sidnei. **Isocrates Agonistes: o aluno ideal e o mestre perfeito**, 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

PHILODEMUS. **Rhetorica**. Ed. S. Sudhaus. Leipzig: Teubner, 1892.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Pará: Editora da Universidade do Pará, 2007.

POULAKOS, Takis. **Speaking for the Polis**. Columbia: University of South Carolina, 1997.

POULAKOS, Takis; DEPEW, David (Eds.). **Isocrates and Civic Education**. Austin: University of Texas Press, 2004.

POWER, Edward J. Class size and Pedagogy in Isocrates School. **History of Education Quarterly**, Cambridge, v. 6, n. 4, winter 1966.

PSEUDO-PLUTARCO. Vie des diz orateurs, IV – Isocrate. In: **Isocrate: Discours**. Paris: Les Belles Lettres, v. 1, 1966.

QUINTILIAN. **Institutio Oratoria**. With an english translation Harold Edgeworth Butler. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1920.

SCATOLIN, Adriano. **A invenção no do Orador de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23**, 2009. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

SMITH, William (Ed.). **A Dictionary of greek and roman biography and mythology, by various writers**. Boston: Little and Brown, 1849.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução, introdução e notas de Mario da Gama Kury, Brasília: UnB, 1982.

*Recebido em: 22.04.2016*

*Aprovado em: 17.05.2016*

**Marcos Sidnei Pagotto-Euzébio** possui doutorado em educação pela Universidade de São Paulo (2005), mestrado em educação pela Universidade de São Paulo (2000) e graduação em filosofia pela Universidade de São Paulo (1995). Atualmente é professor doutor da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Tem experiência na área de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: educação, filosofia, filosofia da educação, filosofia antiga e estudos clássicos.