

ISÓCRATES E A FILOSOFIA

ROQUE SPENCER MACIEL DE BARROS

“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 o 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...”, escreve Henri I. Marrou na sua já hoje clássica *História da Educação na Antiguidade*. Ressoa nesta passagem aquela oposição, tão comum, entre a filosofia, mergulhada no mistério profundo do ser e do pensamento; e a retórica, no máximo uma arte brilhante, capaz de formar o *vir bonus dicendi peritus*.

A questão, no nosso modesto modo de ver, não é, entretanto, assim tão simples: nem conseguimos imaginar, na verdade, uma luta entre “filosofia” — a filosofia tal como nela costumamos pensar, sob a égide do modelo platônico triunfante — e “retórica”, arte de bem dizer e de persuadir. Muito mais do que isso, somos tentados a pensar em um confronto entre duas formas diversas de entender a filosofia, sua função e seus limites: uma que, revolvendo a tradição helênica, assenta seus alicerces na sofística, desde Protágoras e Górgias, encontrando uma expressão de equilíbrio em Isócrates, e outra que, fiel a uma identificação entre o verdadeiro, o bom e o belo, se exprime no esforço gigantesco de Platão. Ao longo da história, a tradição platônica se impôs: o filósofo, na maioria dos tempos, foi sempre aquele buscador de uma *verdade* última e incondicionada, a que se subordinam os valores todos da vida. Coube à outra forma de filosofia, àquela interrogação tateante que nunca chega ao incondicional, triunfar em outro campo, especialmente na formação do homem helenístico-romano, sob o rótulo de *retórica*, comprometida com uma teoria cada vez mais elaborada e *standardizada* da arte oratória.

Seria, entretanto, injustiçar a Isócrates vê-lo como um simples representante da “retórica”, sem conceder-lhe ao menos o benefício da dúvida. Isócrates pensou-se a si mesmo — é o testemunho que colhemos em tantas passagens de seus discursos — como um filósofo e, mais do que isso, como o representante da autêntica forma de filosofar, herdeira daquilo que hoje chamamos *sofística*, (e que não coincide exatamente com o que Isócrates entendia pelo termo, como nos deixa entrever o discurso *Contra os Sofistas*) mas reconciliada, em grande parte, com um “sentido da vida”, posto

em causa pela crítica demolidora de Protágoras ou Górgias. Não nos interessa muito saber se, efetivamente, Isócrates foi aluno de Pródico ou mesmo — informação menos contestada — de Górgias. Ou sequer, tenha de outra discussão sem resposta, do próprio Sócrates. O que importa é que foi nesse meio, nessa fase de crise espiritual, que ele, como Platão, cerca de nove anos mais novo, formou o seu espírito, refletiu sobre as limitações e a grandeza do homem e chegou a sua modesta forma de “sabedoria”, uma sabedoria que, na ousada concepção de Platão, não transporia nunca os limites da “doxa”. Na *Antídosis* (§ 271), Isócrates expõe, com franqueza e humildade, o que pensa do problema: “já que a natureza humana não pode adquirir uma ciência, (*epistême*) cuja posse nos faria saber o que se deveria fazer ou dizer, em (todos) os outros conhecimentos, considero sábias as pessoas que por suas opiniões (*doxai*) podem atingir com maior frequência a melhor solução e, como filósofos, os que consagram seu tempo aos estudos que lhes darão com maior rapidez essa faculdade de reflexão”. O filósofo, no sentido platônico do termo, sentiria certamente mal estar diante dessa concepção. Sentiria talvez não seja bem a expressão: de fato, o próprio Platão, antes que Isócrates escrevesse a *Antídosis*, que é provavelmente de 354/3, já se embaraçara com semelhante problema. De fato, se, como queria Platão, a boa ação, a ação justa, decorre da posse da ciência, daquela *epistême* que Isócrates negava ser possível ao homem atingir, como explicar que figuras como as de Temístocles, Aristides ou Péricles, entre outros, pudessem ter agido “virtuosamente”, antes que a virtude fosse descoberta pela dialética platônica? Como indivíduos que nunca ultrapassaram o plano da opinião puderam ser justos? Essa embaraçosa questão é posta no *Menon*: trata-se da conhecida doutrina da “opinião verdadeira”, aquela arte dos homens de Estado de dizer “frequentemente a verdade, ainda que sem conhecer coisa alguma da qual falam” (*Menon*, 99c). E, apesar de vê-la situada no plano meramente opinativo da ignorância, o Sócrates platônico não pode deixar de reconhecer que a “opinião verdadeira não é um pior guia do que a ciência para a retidão da ação” (*idem*, 97b). Mas, como enquadrar na doutrina platônica essa ação justa “por acaso”? O artifício que permite o enquadramento é oferecido nas páginas do próprio *Menon*: “as opiniões verdadeiras, enquanto permanecem tais, são coisas belas e produzem toda a espécie de bens; entretanto, não podem sê-lo por longo tempo. Elas desaparecem de nossa alma, de modo que têm pouco valor, enquanto não se as acorrenta graças ao conhecimento raciocinado de sua causa” (97 e, 98a). E a explicação prossegue, conectada com a teoria da reminiscência: a verdade entrevista pela alma em vidas anteriores fulgura em repentes e conduz com justeza, por momentos, a opinião de certos homens. Logo, contudo, a memória se apaga e eis o não iniciado nos mistérios da dialética a apalpar o seu caminho às cegas, reduzido a simples opiniões, agora não mais verdadeiras.

As dificuldades, como se vê, ainda que graças ao mito, se aplainam. E aquele que pretendia ir além da ocasional opinião verdadeira, o filósofo,

acabará, graças a sua vocação e formação dialética, por atingir a “verdadeira realidade”, o mundo dos *modelos* ou *idéias*. Este é um mundo que ultrapassa a linguagem humana, na melhor das hipóteses capaz de, imperfeitamente, exprimi-lo. E, como a filosofia da linguagem, como veremos, é capital na elaboração do pensamento isocrático, convém determinar o lugar que ela ocupa na forma platônica de filosofar, pois este modo de tratar do problema nos ajudará a esclarecer o caráter, aparentemente ao menos, “retórico” da cosmovisão de Isócrates.

As páginas finais do *Crátilo*, mais do que as longas e freqüentemente irônicas digressões e discussões que compõem a sua maior parte, cremos nós, ajudam a situar a questão. Platão não vacila em afirmar que “é possível, ao que parece, apreender as coisas sem o auxílio dos nomes” (438e). Mas há, por assim dizer, dois planos na questão. Antes de tudo, deve saber-se “que é preciso apreender e procurar as coisas partindo delas próprias, bem mais de que seus nomes” (439b). O conhecimento autêntico se dirige, pois, às próprias coisas ou aos seus fundamentos. Mas, num segundo plano, não conviria dizer que os nomes são arbitrários já que, “quando são bem estabelecidos, assemelham-se aos objetos que designam e são a imagem das coisas” (439a).

Nessa teoria da linguagem, a palavra não é *criadora*, como não poderia mesmo sê-lo numa *filosofia realista* como a platônica: bem ou mal, (bem se um sábio legislador a estabelecer, (1)) ela traduz algo superior, um *modelo* previamente dado: “devemos dizer que existe uma coisa bela e boa em si e que acontece o mesmo com cada um dos seres em particular” (439c).

Ora, é precisamente nesta questão, relativa à filosofia da linguagem, que se encontra todo o abismo que vai do filosofar platônico ao isocrático.

* * *

Já o elogio gorgiano de Helena, em que se põe em relevo o “poder encantatório” da palavra, parece grávido de uma nova visão sobre a linguagem: não se trata, por intermédio desta, de refletir um mundo dado, mas de criar “estados de alma”. Isócrates irá, pelo menos em função do que podemos saber por meio dos documentos relativos a Górgias que nos restaram, muito, muito mais longe. Se Isócrates não se pronuncia a res-

(1) Com muita propriedade, escreve Étienne Gilson: “Platão examinava o problema da origem da linguagem com o espírito já ocupado por uma metafísica (a dialética das *Idéias*) e com os cuidados de um candidato ao papel de Legislador. O *Crátilo* atesta a todo instante a presença do autor da *República* e das *Leis*. Partindo desta evidência de que os sinais não são impostos pela natureza, ele não vê senão o legislador que possa fazê-lo, mas considera que o legislador sábio saberá dar a cada objeto o nome que convém a sua natureza, de tal modo que, de acordo com Platão, os sinais permanecem naturais em virtude de sua imposição voluntária por um sábio que impõe a cada coisa o nome que lhe convém”. (O grifo é nosso). Cf. *Linguistique et Philosophie*, Paris, Vrin, 1969, p.p. 87/8.

peito da “criação do mundo dos objetos”, para usar a expressão do título de um ensaio de Ernst Cassirer sobre a psicologia da linguagem, é evidente, ao menos, que o mundo da cultura e dos valores, que é o que lhe importa, aparece-lhe como obra da atividade do espírito, por intermédio do *logos*, do verbo. O *Evangelho segundo S. João* nos ensina que “no princípio era o verbo”: o Nicocles isocrático, que provavelmente, sob esse aspecto, se liga à idéia protagoriana do “convencionalismo” cultural, oposto à natureza, proclama que a fonte do universo da cultura é a palavra. A linguagem é um “dom” concedido aos homens, que os faz transcender o mundo da natureza, o nível animal, e erguer o mundo dos valores. Não nos parece que Isócrates a pense como algo de “acidental” ou empiricamente explicável. Lendo o texto do *Nicocles* (§§ 5/9, que a *Antídosis* reproduzirá mais tarde, §§ 253/257) (2) nossa impressão foi sempre a de encontrar aí uma espécie de antepassado remoto da noção de “innere Sprache”, que a linguística humboldtiana criaria no mundo moderno. (3). Mas, antes de qualquer outra exegese, vamos ao texto, que proclama a palavra como “a forma de atividade que, entre todos os recursos da natureza humana, está na origem dos maiores bens”. Pois, como escreve Isócrates, “em verdade, de todos os nossos outros caracteres, nenhum nos distingue dos animais. Somos mesmo inferiores a muitos deles sob o ponto de vista da rapidez, da força e de outras facilidades de ação. Mas, porque recebemos o poder de convencer-nos mutuamente e de fazer aparecer a nós próprios o objeto de nossas decisões, não só nos desembaraçamos da vida selvagem, mas nos reunimos para construir cidades. Fixamos leis, descobrimos as artes e foi a palavra que nos permitiu conduzir a bom fim quase todos os nossos inventos. Foi a palavra que fixou os limites legais entre a justiça e a injustiça, entre o mal e o bem e se essa separação não fora estabelecida, seríamos incapazes de habitar uns perto dos outros. É graças à palavra que confundimos as pessoas desonestas e fazemos o elogio dos homens de bem; é graças a ela que formamos os espíritos incultos e pomos à prova as inteligências, porque fazemos da palavra precisa o mais seguro testemunho do pensamento justo; uma palavra verdadeira,

.. (2) No *Panegírico*, §§ 47/9, Isócrates fazia já um primeiro “elogio da palavra”, intimamente ligada à cultura intelectual de Atenas. Aí se lê que a arte da palavra “é nosso único privilégio natural em relação a todos os animais e que esta vantagem deu-nos a superioridade sob outros aspectos”, que os indivíduos se “revelam sobretudo por seus discursos, que são a marca mais visível e segura da educação de cada um de nós”. É verdade que Isócrates não é o único a formular idéias como essa. No Livro III dos *Memoráveis* de Xenofonte, cuja data é incerta, podendo ser tanto anterior ao *Panegírico* como posterior (há quem creia que os livros III e IV do texto de Xenofonte são posteriores à batalha de Leuctra, em 371), cap. III, § 11, encontramos um elogio da palavra, mas que está longe de comparar-se ao de Isócrates, pelo menos no que diz respeito à “teorização filosófica” do *logos* que se esboça no *Panegírico* e se completa no *Nicocles*.

(3) Sobre a concepção humboldtiana da linguagem cf. especialmente Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, trad. francesa, Les Editions de Minit, 1972, tomo I, p.p. 103/111. Cf. também Noam Chomsky, *Linguística cartesiana*, trad. esp. Gredos, 1969, p.p. 49 e segs.

conforme com a lei e a justiça, é a imagem de uma alma sã e leal. É com o auxílio da palavra que discutimos os negócios contestados e prosseguimos nossas investigações nos domínios desconhecidos. Os argumentos pelos quais convencemos os outros ao falar são os mesmos que utilizamos quando refletimos; chamamos oradores aqueles que são capazes de falar perante a multidão e consideramos como de bom conselho aqueles que podem, sobre os negócios, entender-se com eles próprios da forma mais judiciosa. Em resumo, para caracterizar este poder, veremos que nada do que se faz com inteligência pode existir sem o concurso da palavra: a palavra é o guia de todas as nossas ações como de todos os nossos pensamentos; recorre-se tanto mais a ela quanto mais inteligência se tem" (...)

O universo da cultura, erguido a partir da função criadora da palavra, é convencional no sentido de que não é, previamente, dado, como um mundo inteligível platônico; ainda que haja, patente no isocratismo, a idéia de uma "natureza humana", fundamento último dos valores positivos e negativos, só o *logos* pode converter essa natureza em algo *atual*. Falta à filosofia isocrática da linguagem, certamente, uma reflexão sobre as relações profundas entre o pensamento e o verbo, a palavra e o conceito, embora se possa perceber uma sutil distinção entre eles. O que, entretanto, Isócrates mostra com clareza é que não há pensamento fora do universo da palavra (no mundo da imagem, por exemplo), já que aquela é "o guia de todas as nossas ações como de nossos pensamentos". Acreditamos que ele pressupunha que, quanto melhor falemos, melhor será o nosso pensamento. É claro que não poderia haver, neste contexto, uma verdade última e incondicional que se impusesse, *ab aeterno*, ao homem, especialmente no mundo dos valores. Já Protágoras, que penetrara na singularidade do universo da "valência", distinguia cuidadosamente entre as múltiplas opiniões, ao dizer que "algumas delas são melhores do que outras, mas não mais verdadeiras" (Platão, *Protágoras*, 167 b). Parece-nos óbvio haver aqui uma dificuldade: *melhor* em função de que? Não, certamente, em função de um absoluto que, se existisse, seria inapreensível. No caso de Protágoras, irredutível na sua subjetividade gnoseológica, (apesar da opinião de Gomperz, dificilmente sustentável à vista dos textos explícitos do *Teeteto*) torna-se extremamente difícil, senão impossível, fundar esse *melhor*.

No isocratismo, contudo, vislumbra-se, ainda que precário, uma espécie de ponto de apoio, que não se irá encontrar numa cerrada discussão lógica, mas em uma fé posta na cultura helênica. Deve pressupor-se — e nisso a tese isocrática soa-nos aos ouvidos como uma espécie de antepassado longínquo da tese fichteana dos *Reden an die Deutsche Nation* — que as múltiplas línguas não são igualmente capazes de revelar o "melhor do pensamento", os valores, não mais verdadeiros, mas mais capazes de adequar-se à construção do mundo da cultura, em que a natureza do homem desabrocha, em que o homem se torne o artífice de si próprio. Essa língua — e a cultura que a produziu — é a helênica. O helenismo é, antes de tudo, cultura, como outros pensadores do tempo também imaginaram. Em

Isócrates, contudo, essa doutrina se precisa, exatamente, por sua conexão com a idéia da função criadora da palavra. “Nossa cidade, escreve ele no *Panegírico*, num texto precedido precisamente por um elogio da palavra — e que já citamos em nota — distanciou-se tanto do resto da humanidade pelo pensamento e pela palavra que seus discípulos tornaram-se mestres dos demais, levando a empregar o nome de Gregos não mais como o da raça, mas como o da *cultura* — e que se chamam Gregos mais os que participam de nossa educação do que os que têm a mesma origem” (§ 50). Não haveria talvez uma resposta racional para essa “eleição” dos gregos, além dessa *fé* na língua e na cultura que ela permite construir, graças aos problemas que levanta e aos horizontes que dilata. Segundo cremos, Isócrates não imagina que a língua grega revele o “ser real” do mundo e do homem que, se existe, nos escapa; antes, acreditamos que ele nela percebe o instrumento criador de um universo mais amplo, mais rico, mais “humano”, isto é, mais distante da pura natureza animal. O homem isocrático não está amparado por um mundo de verdades definitivas; cabe a ele construir o seu mundo, apelando para a coerência e a lógica interna de suas opiniões, isto é, de seus valores, que não são reflexos de qualidades inteligíveis imutáveis, mas obra criadora que se exercita e corrige em face da experiência histórica.

* * *

Num amplo sentido, os problemas que movem a filosofia platônica e a isocrática estão intimamente aparentados, já que tanto Platão e Isócrates preocupam-se, antes de tudo, com o destino da *polis*. Mas, enquanto Platão, embora conhecedor das artimanhas do “movimento”, no caso a história, se obstina em encontrar o modelo perfeito da cidade fora dela mesma, na inspiração da cidade inteligível que cada um deveria realizar em seu próprio coração (*República*, 592 b) e que, se realizada de fato, deveria permanecer imutável (cf. por exemplo *Leis*, 797 a c), Isócrates, ainda que acredite nos bons modelos constitucionais, tem o senso profundo da mudança. Não basta, para fazer triunfar sua fé pan-helênica, uma educação adequada, ainda que a educação, para Isócrates, tenha poderes: é preciso, antes de tudo, compreender e sentir as possibilidades práticas que a vida política concreta pode, a cada passo, oferecer.

Não é este, certamente, o local mais adequado para realizar uma análise que já foi feita em profundidade por vários autores, especialmente por Werner Jaeger, ao examinar a evolução do ideal pan-helênico de Isócrates (4). Mas basta alinhar os discursos que tratam mais diretamente do tema para perceber o senso histórico isocrático. O *Elogio de Helena*, o primeiro pela ordem cronológica (e que nos deixa, às vezes, com a impressão de estar lendo um poema em prosa, em tantas de suas

(4) Cf. Werner Jaeger, *Paidéia*, trad. espanhola de Wenceslau Rocas, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, Tomo III, Cap. III, p.p. 85/108.

passagens) formula claramente a idéia. Falando do papel lendário de Helena, ele escreve: "Vemos os Gregos unidos, graças a ela, por um mesmo sentimento, organizar um exército comum contra os bárbaros e a Europa conquistar pela primeira vez um troféu de vitória sobre a Ásia. Disto resultou uma mudança capital. Antes, os bárbaros, infelizes em seus países, julgavam-se qualificados para assumir a chefia das cidades gregas (...). Após essa guerra, nossa raça tomou tal expansão que chegou a conquistar dos bárbaros cidades numerosas e um imenso território" (*Elogio de Helena*, §§ 67/8). Depois, o *Panegírico*, em 380, define com linhas precisas o ideal pan-helênico. Nessa época, apesar da hegemonia de Esparta, Atenas brilha ainda, é o foco luminoso da tradição cultural grega. Criticando duramente a política lacedemônia e insistindo nos direitos históricos de Atenas à hegemonia grega, ainda assim Isócrates quer superar as quarelas entre as cidades, "tentar reconciliar nossa cidade e a dos lacedemônios" (§ 188), bem como, unidos os gregos, incitar à guerra contra o velho inimigo, a Pérsia enfraquecida e odiada (Cf. §§ 138/159). Em 356, época do discurso *Sobre a Paz*, a situação está modificada. O fim da hegemonia de Tebas, com a morte de Epaminondas, em 362, permitira que Atenas recobrasse, de certo modo, seu posto. De certo modo, pois as guerras entre cidades, freqüentemente infrutuosas, continuavam. E Isócrates sabe bem que a política exterior de Atenas exige, antes que se possa sonhar com a realização dos ideais do *Panegírico*, uma reorganização, uma cessação da luta contra os próprios aliados (5). Preocupam-no, de um lado, a política interna, as dissensões entre partidos. E, em seguida, o restabelecimento da confiança em relação às cidades associadas "dirigindo-as não mais como escravas, mas como aliadas, e nos dando conta de que, se somos mais fortes do que cada Estado tomado separadamente, somos mais fracos do que todo o conjunto (*Sobre a Paz*, § 134). De fato, raciocina ele, "haverá uma cidade ou um homem que não deseje partilhar de nossa amizade e de nossa aliança quando virém que somos, a um só tempo, os mais justos e os mais poderosos, que queremos e podemos salvar os demais, enquanto nós próprios não necessitamos de qualquer socorro? (§ 139). E ainda: "se queremos livrar-nos da má reputação que temos no presente, dar fim às guerras inúteis e ganhar para o Estado uma hegemonia que dure sempre, devemos detestar todos os impérios tirânicos e todas as dominações, dando-nos conta dos males que provocam e rivalizando com a realza que existe em Esparta e imitando-a". (§ 142). "Vale a pena, então, aspirar a uma tal hegemonia e nossa situação permite obter dos Gregos esta honra que os reis de

(5) Na *Notícia*, que antecede a sua edição do discurso *Sobre a Paz* na coleção *Les Belles Lettres*. (4 volumes) Georges Mathieu, comentando o discurso, lembra que "em seu conjunto, a obra expõe um plano de ação muito menos amplo e às vezes menos preciso do que o *Panegírico* — e alguns quiseram aí ver uma renúncia de Isócrates a seu ideal e um sinal de desencorajamento." Mas, com toda a propriedade, acrescenta: "Se há uma parada na realização do ideal do *Panegírico*, ela não é mais do que provisória. Isócrates se dá conta de que a reorganização da Grécia, e especialmente da confederação ateniense, deve preceder qualquer tentativa pan-helênica" (Edição citada, tomo III, p.p. 7 e 8).

Esparta recebem de seus compatriotas (6), com a condição de que os Gregos pensem que nosso poder causará a sua salvação e não sua escravidão”. (§ 144).

Como dissemos, já não há aqui aquela força “otimista” do *Panegírico*: Atenas sofre uma dura crítica que irá precisar-se depois, ainda mais, no *Areopagítico* (7). Mas, ainda que a grande proposta de uma guerra de extermínio contra os bárbaros esteja ausente, ainda que aqui não palpíte, clara, a idéia de uma “helenização do Oriente”, pode sentir-se ainda a mesma chama. O ideal é o mesmo, as circunstâncias é que são outras.

Saltemos, agora, para o discurso de 46, o *Felipe*, pronunciado cinco anos depois da *Primeira Filípica* de Demóstenes (351). Demóstenes queria despertar os atenienses; *Isócrates*, com seu agudo senso da história, sabe que já não adianta fazê-lo e que, mais importante do que salvar a cidade, é salvar a cultura helênica. Pensando muito além dos horizontes estreitos da *polis*, o que Platão nunca conseguira fazer, e servindo-se de todos os meios pedagógicos de persuasão (cf., entre outros, o § 113 do *Felipe*, onde se exalta o papel educativo e ético do exemplo) *Isócrates* se dirige ao rei Felipe, concitando-o à tarefa de salvar o helenismo, esmagando os bárbaros. Não é, de maneira alguma, a sua “pátria” que ele nega; é o seu ideal histórico de cultura que mais uma vez se afirma. “Crê que te é útil — diz ele dirigindo-se ao rei da Macedônia — sendo os outros tão covardes, tomar a iniciativa da guerra contra o rei da Pérsia. Convém aos outros descendentes de Hércules e àqueles que estão presos por uma constituição e leis contentar-se com a cidade em que habitam; convém, entretanto, que tu, que foste, por assim dizer, deixado completamente livre, consideres a Grécia inteira como tua pátria, assim como o fez o teu antepassado (Hércules) e que, como ele, te exponhas a tantos perigos quanto te expões para o que mais te interessa” (§ 127).

Mais uma vez cabe acentuar: as situações históricas mudam, não é possível defender sempre a mesma estratégia, os meios devem ser hábeis se se quer atingir o fim proposto, mas a fidelidade ao ideal continua

(6) “Estes reis — explica *Isócrates* — têm, em verdade, menos do que os particulares o poder de ser injustos, mas sua felicidade é superior àquela dos que devem à violência um poder tirânico” etc. (§ 143).

(7) A data do *Areopagítico* é controvertida. Jaeger situa-o em 357; cf. *Paideia*, cit. p.p. 139/141, anterior, portanto ao discurso *Sobre a Paz*. Georges Mathieu, cit. tomo III, p.p. 5 e 55, conservando a mesma data para o *Sobre a Paz*, situa o *Areopagítico* em 354. A argumentação de Jaeger parece-nos conjectural, enquanto Mathieu lembra que, se no *Sobre a Paz* não há ainda menção “da intervenção do rei da Pérsia”, no *Areopagítico* alude-se “muito nitidamente” a essa intervenção. Ademais, o fundo “psicológico” da argumentação de Jaeger não nos parece bastante convincente: não há porque descartar a idéia de que ele falasse da forma que o faz aos seus concidadãos depois da derrota na guerra dos confederados. Parece-nos até que essa exortação, no sentido do restabelecimento dos costumes antigos e do Areópago, viria a calhar perfeitamente nessa situação. De qualquer forma, nosso problema é menos “histórico”: utilizamos tais textos para tentar desenhar os contornos da “filosofia prática” de *Isócrates*, da sua *doxa*.

intacta. Sentimos, nas palavras do ancião que já passara dos oitenta anos, o mesmo autor que cerca de quarenta anos antes escrevia as palavras candentes e cheias de fé do *Elogio de Helena*. (8).

Sonhador do pan-helenismo, Isócrates, entretanto, é um ateniense, consciente sempre do papel decisivo de sua cidade na elaboração dessa cultura que quer salvar a qualquer preço. Cremos que é fundamentalmente no *Areopagítico*, talvez posterior, como já dissemos, à catástrofe representada pelo malogro da segunda liga marítima e pela derrota na “guerra social”, que os ideais isocráticos sobre política interna, sobre o papel de Atenas no mundo grego e os meios de recuperá-lo, se desenharam com maior clareza, ao lado de uma nítida teoria do Estado, fundada na idéia de que “a constituição é a alma da cidade”, expressa logo nos §§ 13 e 14 do discurso: “o êxito, sabemos-lo todos, chega e permanece fiel não para as pessoas que ficam cercadas pelos muros mais belos e maiores; não para os que se reúnem num mesmo local, com o maior número de homens, mas para os que administram sua cidade melhor, e mais sabiamente. Porque a alma da cidade não é outra coisa que sua constituição, que tem o mesmo poder que o pensamento sobre o corpo: é ela que delibera sobre tudo, que conserva os êxitos e procura evitar as infelicidades; é ela que deve servir de modelo às leis, aos oradores é aos simples particulares — e necessariamente obtêm-se resultados de acordo com a constituição que se tem”.

Isócrates contempla a sua cidade e vê, em tudo, a degradação dos costumes e a perda da antiga sabedoria, como já o fizera em parte no discurso *Sobre a Paz*. Trata, assim, ao mesmo tempo que traça um retrato idealizado do passado, proposto como exemplo ao presente — o que vale tanto para a cidade como para os indivíduos, como se vê no *Evágoras* — de encontrar o caminho da virtude perdida, de restituir ao Estado a alma que lhe fugiu. E que caminho aponta o filósofo para a cidade? Ele sabe que “a mesma causa deve produzir os mesmos efeitos” (*Antídosis*, § 230) e é a partir de raciocínio semelhante que fará a sua proposta. “Se — explica Isócrates — continuarmos a dirigir nossa cidade como agora, é impossível que deixemos de deliberar, de guerrear, de viver e, praticamente em tudo, de padecer e agir como no presente e no período precedente. Mas, se modificarmos nosso regime, é evidente que, seguindo a mesma lógica, a situação que existia para nossos antepassados reproduzir-se-á para nós; porque, necessariamente, da mesma política resultam sempre atos semelhantes ou análogos”. (§ 78). Era, afinal, o que Sócrates aconselhava, segundo Xenofonte, ao jovem Péricles, sequioso de saber como recuperar as antigas virtudes. Basta aos jovens, explicava Sócrates, “que se instruem nos costumes de seus antepassados e os pratiquem como

(8) Não são apenas os discursos citados que se relacionam com o ideal pan-helênico de Isócrates: pode encontrar-se a idéia, por exemplo, no Plataico (que seria de 371 para Mathieu, de 373 para Jaeger, cf. *O discurso de Isócrates em favor dos platenses e a Segunda Confederação*, in Demóstenes, trad. esp. Fondo de Cultura, 1945, p.p. 247/252), no *Arquidamos* (366) e mesmo em certas passagens de discursos como o *Evágoras* (Cf. p. ex. §§ 49/50).

eles; então se tornarão bons como eles" (*Memoráveis*, III, V, 14). Mas o conselho de Isócrates é muito mais preciso: dir-se-ia que a principal fonte geradora dos costumes antigos estava no papel que a constituição e os costumes reservavam ao Areópago, reduzido, desde os tempos de Ephialto (462/1) ao julgamento de questões religiosas e outros problemas menores, sem prestígio político, apesar de algumas leis falhadas que, intermitentemente, tentaram restabelecer a sua dignidade e o seu poder. O Areópago fora, segundo Isócrates, a fonte e o guardião da sabedoria (cf. § 37) e, mesmo nos tempos decadentes do presente, seria ainda possível perceber os vestígios dessa força moral: mesmo os maus, quando guindados a esse Areópago atual, politicamente fraco, hesitavam em ceder a sua própria natureza, obedecendo mais" aos usos deste local que a seus próprios defeitos" (§ 38).

Essa constituição antiga, da qual o Areópago era a instituição máxima, Isócrates descreve-a nos §§ 20 a 27 do discurso. É uma constituição democrática: não a democracia niveladora ou entregue à sorte, mas uma democracia em que o mérito é levado na devida conta, atribuindo-se as responsabilidades a cada um em função de seu valor, fazendo do poder não uma vantagem disputada, mas uma carga, tanto que, naqueles tempos, "era mais difícil encontrar pessoas desejosas de aceitar magistraturas do que, agora, de rejeitá-las". (§ 25). "Em síntese, as pessoas de tal tempo tinham decidido que o povo deve, como um tirano, estabelecer os magistrados, punir os que cometem faltas e julgar os litígios e que as pessoas que têm lazer e possuem meios suficientes para viver devem ocupar-se dos negócios públicos como servidores; que, se se revelam justos, devem receber um elogio e contentar-se com essa honra enquanto, se administram mal, não devem obter qualquer perdão e ser feridos com as mais pesadas penas. Ora, pode achar-se democracia mais sólida ou mais justa do que aquela que encarrega dos negócios os mais capazes, mas faz do povo o seu senhor soberano?" (§§ 26/7). (9).

Dessa constituição decorriam os costumes antigos, que Isócrates nos pinta nos §§ 28 a 35 do discurso, completados pelo cuidado da educação da juventude (§§ 43 e segs), tratada com seriedade e segundo suas possibilidades. O papel dessa educação, aliás, é posto em primeiro plano, como um pilar da cidade: "os bons políticos devem, não encher os pórticos de textos escritos, mas manter a justiça nas almas; não é pelos decretos, mas pelos costumes que as cidades são bem reguladas; as pessoas que receberam má educação ousarão transgredir mesmo as leis mais exatamente redigidas, mas os que foram educados na virtude aceitarão obedecer mesmo as leis cuja leitura é fácil." (§ 41).

(9) Sobre a democracia, vejam-se ainda estas passagens: "critiquei a oligarquia e a tirania e fiz o elogio dos regimes igualitários e da democracia, não de todos, mas dos bem regulados, não ao acaso, mas segundo a razão e a justiça" (*Areopagítico*, § 69). Ou, ainda: "a democracia, se é má, causa menores infelicidades e, se segue uma boa política, distingue-se sendo mais justa, mais imparcial e mais agradável para os cidadãos." (idem, § 70).

Trata-se, portanto, de imitar os antigos, para que os atenienses se tornem “os salvadores, não só do Estado, mas de todos os Gregos” (§ 84). E o papel do filósofo-orador será o de despertar a cidade para o problema, ainda aqui deixando clara a vinculação entre o destino da cidade e o da cultura helênica.

Acabamos de ver, em trecho anteriormente citado, a importância capital que Isócrates atribui à educação. Antes, entretanto, de nos voltarmos especificamente para ela, um problema deve ser ao menos lembrado. Como conciliar o defensor dessa “democracia justa” com o conselheiro do monarca Níocles? Como aceitar, depois de todas essas considerações, a afirmação da superioridade da monarquia sobre a oligarquia e a democracia, expressa no § 15 do *Níocles* e, de certa forma, no § 6.º do *A Níocles*? Não é nosso propósito entrar nessa questão controversa e no problema particular da “educação do príncipe”. Não podemos, entretanto, simplesmente por de lado a questão. E, em nossa opinião, não há aqui — o que é o ponto nevrálgico do assunto — uma *contradição* isocrática, mas simples manifestação, ainda uma vez, de seu “senso do histórico”. Preso ao plano da “doxa”, além do qual seria insensato aventurar-nos, Isócrates não procura um modelo único, uma república perfeita *sub specie aeternitatis*. Diríamos que ele procura, em cada forma de governo, tal como o mundo concreto as apresenta, explorar judiciosamente o lado que lhe parece “positivo” e, assim, se a “democracia justa” é o regime que pode salvar os atenienses, não quer isto dizer que possa desempenhar, obrigatoriamente, o mesmo papel em quaisquer condições. Não nos esqueçamos de que Níocles é o rei de Salamina, sucedendo a seu pai Evágoras e que é no contexto das relações entre os interesses pan-helênicos gerais e os de Salamina, em particular, que a parênese isocrática ganha o seu significado. Acrescentaríamos apenas que o que Isócrates exige do monarca é semelhante ao que pede aos magistrados da “democracia justa”. Somos quase tentados a dizer que Isócrates não se interessava tanto em saber quem deve governar, mas em esclarecer as qualidades que deve ter quem se aventure a essa tarefa.

* * *

Creemos, entretanto, que é tempo já, depois de fornecer essa sumária idéia sobre a fé política de Isócrates, de passar ao tema pedagógico. Como em Platão, a filosofia, para Isócrates, é também teoria da formação humana e só como tal ela se completa. Se a dialética platônica exige um sistema pedagógico, também a “doxa” isocrática ganha o seu sentido integral como teoria de um “logos encarnado”, no qual à educação está reservado um papel de importância decisiva.

Acreditamos que o problema inicial da pedagogia isocrática poderia ser formulado nos mesmos termos em que o do debate entre Protágoras e Sócrates no diálogo platônico que leva o nome do primeiro — e que faz parte da tradição anterior do pensamento educativo grego: “pode a

virtude ser ensinada?”. Podemos, de alguma forma, transcender os limites da “*physis*”, da “natureza humana” que carregamos em cada um de nós? A cultura aristocrática dos gregos afirmou sempre esse limite intransponível, ligado à noção da “estirpe” a que pertence o homem, como se vê em Teógnis e, de forma mais poeticamente profunda, em Píndaro. Como este escreve na 2.^a *Olimpica* (versos 92 e segs.), “o homem hábil é aquele que recebe da natureza seu grande saber; aqueles que não sabem senão por haver aprendido, semelhante a corvos, em sua tagarelice inesgotável, que grasnem em vão contra o pássaro divino de Zeus!” E esse pensamento aristocrático se transportou para a democracia. Tratando de Sófocles, mais especialmente do *Filoteetes*, obra tardia, dos fins do V século (409), Albin Lesky observa com muita propriedade: “No conceito dessa *physis* que, como propriedade constante do homem, dada a ele como herança que não se perde, que não está sujeita a mudanças, se nos descerra, de pronto, um dos traços básicos do homem sofocliano. Além disso, compreendemos dessa maneira uma das concepções da cultura grega mais antiga, que conservou incontestada validade até o fim do apogeu do classicismo: a herança transmitida ao homem por sua ascendência decide de vez por todas a sua natureza. Aqui, o pensamento de uma sociedade aristocrática influiu profundamente na democracia e reconhecemos a proveniência da idéia quando consideramos sua reiterada expressão em Píndaro, o poeta dos ideais da nobreza.” (10) E, apesar da revolução que os sofistas representaram nesse domínio, afirmando a possibilidade da educação, ainda que limitada pela natureza, não herdada, mas a individual (11), apesar da solução radical dada ao problema por Eurípedes no final de sua carreira (12) a questão continua controversa, situada no limiar mesmo da teoria pedagógica.

A idéia de “*physis*” humana tende, nesses tempos democráticos, é claro, a desprender-se da idéia de herança: o próprio Platão admite que um filósofo possa provir das classes inferiores. Mas, ainda que individualizada, a questão é preliminar. Se nos é lícito citar um discurso de logógrafo de Isócrates, na tentativa de esclarecer suas primeiras manifestações sobre o problema — referimo-nos ao *Contra Lokites*, situado talvez entre 400 e 396, encontramos aí uma posição radical. De fato, após lembrar que seria preciso castigar os “criminosos futuros” de forma ainda mais drástica do que os que já delinquiram (§ 12), o autor acrescenta: “O melhor seria, em verdade, se um sinal distinguisse os homens viciosos, castigá-los antes de que fizessem mal a qualquer de seus concidadãos” (§ 14), idéias que vamos reencontrar, muito depois, no próprio *Areopagítico* (cf. § 48).

(10) Albin Lesky, *A Tragédia Grega*, tradução para o português, Editora Perspectiva e Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1971, p. 151.

11. Como se diz no *Protágoras*, 327 c, “frequentemente o filho de um bom tocador de flauta continuaria mau e o filho de um mau se tornaria bom; entretanto, todos os cidadãos seriam razoáveis tocadores de flauta, comparados aos ignorantes, completamente estranhos à arte da flauta”. E, antes, 327 b, Protágoras insiste nos “dons” individuais que cada um pode ter para a referida arte.

(12) Cf. Albin Lesky, ob. cit. ed. cit., p.p. 200/1 e 224.

Entretanto, o tema é retomado várias vezes por Isócrates e a solução não é tão simples: caso contrário, que sentido teria aquele “panegirico” da educação que há pouco vimos no *Areopagítico*? (Cf. § 41). Parece-nos, aliás, que o pensamento isocrático relativo ao tema se modificou no curso do tempo, com uma compreensão mais ampla do poder da educação, ainda que em momento algum viesse a negar o papel essencial da “natureza” ou a vacilar a esse respeito. No discurso *Contra os Sofistas*, de 390, ele é taxativo: “que ninguém imagine que, a meu ver, a virtude possa ser ensinada” (§ 21). E, mesmo na *Antídosis*, em que o papel da educação e do exercício (*epiméleia*) serão altamente considerados, ele afirmará ainda que “uma arte capaz de inculcar a honestidade e a justiça às pessoas pouco dispostas naturalmente à virtude não existiu nunca e não existe agora” (§ 274). Em uma palavra, a educação encontra os seus limites intransponíveis na *natureza*: de um solo estéril não se pode arrancar a planta viçosa. O que não impede Isócrates de afirmar, por exemplo, na mesma *Antídosis*, “que a educação da juventude influi de maneira durável sobre o destino da cidade”. (§ 174). Ou, mais taxativamente, no *A Nicocles*, que “a educação e o exercício (*epiméleia*) são capazes, mais do que qualquer outra coisa, de melhorar nossa natureza.” (§ 12).

Ao tratar especificamente da educação do orador, na *Antídosis*, (Cf. especialmente §§ 189 a 192) essas relações se tornam mais claras: o essencial é a *natureza*: “as qualidades naturais não podem ser ultrapassadas e superam de muito as demais”. Mas a natureza exige como complemento a prática (*empeiria*) e o exercício (*epiméleia*). A educação (*paidéia*), tomada aqui num sentido restritivo, como *educação teórica*, vem em terceiro lugar: não basta, por exemplo, ouvir lições sobre a eloquência para que se forme o orador. Isso, no máximo, pode levá-lo a inventar discursos elegantes, mas não lhe garante o êxito perante a multidão, o que exige *ousadia*, algo que só vem com a prática e com o exercício. Se, contudo, pusermos de lado essa distinção entre a *paidéia* e a *epiméleia*, considerando a última, de fato, como um “momento” da educação, o seu aspecto prático, a relação se torna clara. A natureza, na formação do orador ou do homem em geral, oferece o limite que não se pode ultrapassar: a educação adequada conduz o discípulo até o limite máximo inultrapassável para ele. Enquanto Píndaro adverte, no verso 72 da 2.^a *Pítica*, “sê tal como aprendeste a conhecer-te”, (ou, na tradução mais livre e mais bela de Jaeger do “Génoi, oios essí mathón” como “transforma-te no que és”), Isócrates, no *Evágoras*, transposição para a prosa da estrutura da ode pindárica, como mostra o mesmo Jaeger (13), acentua que, se se permanece fiel ao ideal de sabedoria, é possível tornar-se rapidamente naquilo que se deve ser. O transforma-te no que és, olímpicamente, paira acima do esforço pedagógico; o tornar-se o que se deve ser, pelo contrário, exige a presença marcante da educação.

* * *

(13) Cf. Jaeger, *Paidéia*, ed. cit., tomo III, p.p. 110/1.

Mas, como constituir um “sistema” de educação? Em Isócrates não encontraremos nunca a rigidez dos esquemas pedagógicos de *A República* e *As Leis*: nem por isso deixa ele de aconselhar um *currículo* de estudos, que termina na formação do orador, o filósofo por excelência, já que é o homem da “opinião justa”, dotado de uma natureza sã e virtuosa e capaz de “intuir” os caminhos que a cidade e a cultura helênica devem percorrer. Numa passagem da *Antidosis*, o texto pedagógico mais doutrinário da obra de Isócrates, mostra-se a *indissociabilidade da arte de falar bem com a de bem agir*, algo que se assenta já na tradição homérica, especialmente quando pensamos na educação dada por Fênix a Aquiles (*Ilíada*, IX, 443). Solon, Clístenes, Temístocles, Péricles, essas figuras imorredouras de chefes de Estado, ao mesmo tempo verdadeiros intérpretes da história, desfilam nos parágrafos 231 a 236 da *Antidosis*, onde se mostra que, “destes homens que fizeram grandes coisas, nenhum desdenhou a arte da palavra” (§ 235). A meta da educação é a formação do orador, estadista ele próprio ou conselheiro dos negócios do Estado, como o era Isócrates. A autêntica filosofia se resolve numa capacidade para, por meio de uma opinião bem formada, conduzir aos valores mais fecundos, que só a palavra cria e que, portanto, só podem ser por ela igualmente recriados. Não há uma “cidade ideal”, mas “ideais de cidade”, de organização política, que são, na sua formulação, da competência do orador, enfiado na história e lúcido para os acontecimentos presentes.

Isócrates nada inova no que diz respeito à tradicional “educação primária”, que continua concebendo como ginástico-musical. A partir, entretanto, da “educação secundária”, ele opina com segurança, rebaixando para este nível os altos estudos “matemáticos” que, em Platão, abriam o caminho para a dialética. Isócrates rebaixa tais estudos para o nível “intermediário” da *erística* e, para bem entendê-lo, na sua concepção e objetivos, o melhor é transcrever o longo trecho da *Antidosis* (§§ 261 a 269), em que sua atitude se revela com toda a nitidez. “No meu entender — explica Isócrates — os príncipes da erística e os profissionais da astronomia, da geometria e das outras ciências da mesma ordem, não fazem mal a seus alunos, mas bem; menos do que o prometem contudo mais do que o creem tantas pessoas. De fato, a maioria dos homens pensa que as ciências desta espécie não são mais do que tagarelice e futilidade, já que nada, nelas, serve aos negócios públicos ou privados e pouco tempo permanecem na memória de quem as aprende, pois que não seguem o curso da vida, não trazem socorro à ação e ficam inteiramente afastadas das necessidades práticas. Eu, que não adoto essa opinião, não a renego de forma absoluta; os que julgam que tal estudo é inútil para a ação parecem-me raciocinar com justeza; os que fazem o seu elogio parecem-me dizer a verdade. Se emprego termos contraditórios, (faço-o) porque estas ciências são também de natureza contrária às demais matérias que se nos ensinam. Estas devem, naturalmente, ser-nos úteis uma vez que adquirimos o conhecimento delas; as primeiras, ao contrário, não podem fazer qualquer bem àqueles que nelas se aprofundaram, a menos que queiram delas viver — e é enquanto

se as aprende que delas se aproveita. Na verdade, quando se passa o tempo nas sutilezas e nas precisões da astronomia e da geometria, quando se é forçado a prestar atenção em matérias difíceis de compreender, quando se habitua a um trabalho contínuo referente ao que se vos diz e se vos mostra, impedindo o espírito de distrair-se; quando se é exercitado e aguçado assim, torna-se (o discípulo) capaz de acolher e de estudar mais facilmente e mais depressa as questões mais sérias e mais importantes. *Não creio certamente que tenha cabimento chamar de filosofia um estudo que, para o presente, não serve nem à palavra, nem à ação; entretanto, chamo de ginástica intelectual e de preparação à filosofia esta ocupação, mais digna de um homem do que aquelas das crianças nas escolas, mas que se lhes assemelha sob vários aspectos.* (O grifo é nosso). Realmente, as crianças que trabalharam com a gramática, a música e o resto da instrução, não ganharam nada ainda para melhor falar dos negócios ou sobre eles deliberar, mas se tornam assim mais capazes para instruir-se em conhecimentos mais importantes e mais sérios. *Eu aconselharia, então, aos jovens que consagrassem certo tempo a estas disciplinas, sem, contudo, permitir que seu espírito se estiole ou se perca nas teorias dos antigos sofistas,* (grifo nosso) dos quais um pretendia que os seres são em número infinito, enquanto Empédocles não percebia senão quatro com a discórdia e o amor entre eles, Ion não contava senão três, Alcmeon dois somente, Parmênides e Melisso apenas um e Górgias absolutamente nenhum. Penso, de fato, que tais invenções extraordinárias se assemelham aos jogos de destreza que não servem para nada ainda que reúnam um círculo de tolos; que as pessoas que querem fazer qualquer coisa de útil devem suprimir de todas as suas ocupações as palavras vãs e os atos que em nada contribuem para a conduta da vida”.

Esse longo texto da *Antidosis* é altamente esclarecedor a respeito da concepção isocrática da filosofia, completando noções anteriormente delineadas e introduzindo idéias novas. Desde já o digamos: o conceito isocrático de filosofia não se esgota em tais textos e definições, já que ele é mais uma *direção*, uma *atitude*, do que uma noção rigorosa, logicamente completa e coerente. Trata-se mais de um “espírito” do que de uma “doutrina”, se assim podemos dizer, e como, na conclusão deste breve ensaio, procuraremos mais uma vez mostrar. Mas voltemos ao texto. Inicialmente, gostaríamos de ressaltar a crítica às “teorias dos antigos sofistas”, nesse termo englobados pré-socráticos como Empédocles ou Parmênides, assim como o antigo mestre Górgias. Para bem compreender a passagem e a posição de Isócrates, cremos que é preciso ter presente que, embora no terreno específico da “filosofia”, os sofistas mais antigos (Protágoras e Górgias em especial) pusessem em primeiro plano o problema gnoseológico, em lugar do ontológico, (a busca da “physis”) (14) nem por isso sua crítica

(14) Jaeger, *Paidéia*, ed. cit., tomo I, p. 310, afirma: “é notável e curioso o fato de que, tradicionalmente, se tenha aceito como algo evidente que a sofística constitui um membro orgânico do desenvolvimento filosófico, como o fazem as histórias da filosofia grega” etc.. E o mesmo autor os vê — é o próprio subtítulo do capítulo,

relativista se desvinculava, nas suas conseqüências, de uma teoria do ser. *Ser* que é algo de fugidivo na formulação protagoriana e que, no anti-eleatismo gorgiano, nos encaminha para uma filosofia do *não-ser*, como o assinala o próprio Isócrates na passagem em questão. A partir da demolidora crítica dos sofistas, Isócrates parece ter construído, para uso próprio, (usamos, é claro, de um anacronismo) um “pragmatismo das aparências”. Em outras palavras, se a crítica do conhecimento nos interdiz de encontrar uma verdade última (cf. o já citado § 271 da *Antidosis*) e se, apesar disso, vivemos num universo de “certezas práticas”, que comandam a ação, fiquemos com a “doxa”, pondo de lado, de uma vez por todas, as conseqüências que a demolidora análise gnoseológica teria para o problema do *ser*. Diríamos que Isócrates põe o problema do ser entre parênteses — ou o afasta de vez: o universo em que nos movemos é o das aparências, das opiniões, e, já que não podemos ultrapassá-lo, conservemos nosso pensamento no seu nível. Pois bem, este mundo das opiniões ou das aparências é o *universo da cultura*, o mundo convencional que resulta da natureza do homem, definida pelo *logos*. Há aí, ao contrário de Platão, (e, mais uma vez, desculpando-nos pelo anacronismo) um primado da “razão prática” sobre a “teórica”, entendendo-se que essa razão prática não se manifesta por intermédio de princípios de validade universal, mas em função de valores que, em última instância, são criações do homem, deitando suas raízes na *linguagem*, que é a base do mundo da cultura.

Entretanto, as especulações gnoseológicas ou ontológicas, assim como as “matemáticas” platônicas, não hão de ser descuradas. Deve o jovem entregar-se ao seu estudo para apurar o próprio entendimento: a “ginástica mental” é indispensável para que nos saibamos movimentar no universo das opiniões. Não é possível deixar de pensar, aqui, nos conselhos do Cálicles platônico a Sócrates: “a filosofia, Sócrates, é certamente cheia de encanto, quando a ela nos dedicamos moderadamente na juventude; mas, se nela nos detemos mais do que é preciso, não se pode esperar nada

aliás excelente, que lhes dedica — como “fenômeno da história da educação” (o que, no nosso entender, se aplicaria com mais justeza a Sócrates). Sem negar que a sofística seja um fenômeno da história da educação, como aliás, são-no igualmente Isócrates e Platão, assim como algumas das “escolas” esotéricas da pré-socrática, nem por isso nos parece lícito diminuir a sua capital importância filosófica: apenas sua forma de propor os problemas da filosofia são outras. Apartá-los da história da filosofia é *dar ganho de causa a uma concepção de filosofia*, o que não acontecera naquele instante em que Protágoras e Górgias antepunham o problema gnoseológico ao ontológico. Afinal, foi também por um deslocamento das atenções do problema do *ser* para o do *conhecer* que nasceu a filosofia moderna (Cf. Ernst Cassirer, *Indivíduo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, trad. esp. Emecé Editores, Buenos Aires, 1951), ou ainda *El problema del conocimiento* (trad. espanhola de Wenceslau Rocas, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, tomo I, 1953). Dessa forma, embora levando em consideração todo o importantíssimo papel desempenhado pela sofística na história da educação, não nos parece de maneira alguma possível ou razoável diminuir o papel profundamente revolucionário que tiveram para o pensamento filosófico. Aliás, toda a visão do Isócrates-filósofo que aqui apresentamos não faria o menor sentido fora dessa linha de interpretação.

além da ruína” (Górgias, 484 c). Embora defenda teses políticas completamente diversas das de Isócrates, filiando-se a outros valores, Cálicles, que talvez seja a máscara de Crítias, também está mais preocupado com a ação do que com questões que talvez não tivessem resposta.

Mas não seria isso, pura e simplesmente, a negação total da filosofia? Adiemos a resposta e, já que cuidávamos, antes desta digressão, da educação isocrática, passemos ao estágio do “ensino superior” — o da retórica ou, segundo Isócrates, o da verdadeira filosofia.

Essa teoria da formação do orador, Isócrates a desenvolve, ainda que sumariamente, desde o discurso de 390, *Contra os Sofistas*, ao investir, com decisão, não apenas contra os *erísticos*, (entre os quais se situaria Platão) mas também contra os professores de eloquência política, que pretendem “transmitir a ciência do discurso da mesma forma que a da escrita (§ 10), isto é, como uma série de preceitos e regras, bem como contra os “trata-distas” da retórica, com suas coleções de “pequenos raciocínios”, (§ 20) como se a autêntica retórica (ou filosofia) se reduzisse a um receituário de regras, aplicadas sem princípio. Ao contrário desses “charlatães” todos, Isócrates, embora reconhecendo a necessidade do ensino dos processos retóricos, crê que o verdadeiro educador é “o que se dá a si mesmo como exemplo” a ser imitado (cf. §§ 17 e 18). O “orador filosófico” — usemos a expressão de Cícero, cujas concepções se aparentam às de Isócrates — é portador de uma *opinião justa*, isto é, de uma convicção ou fé relacionada com a vida do Estado e capaz de convencer, pela força da palavra e do exemplo de sua própria conduta. Numa das mais belas passagens do *Eudógoras*, em que compara a estatuária e a pintura, isto é, as “imagens materiais” à palavra (§ 73), Isócrates conclui: “ninguém poderia conformar as qualidades de seu corpo às imagens esculpidas ou pintadas, mas é fácil imitar mutuamente nossos costumes, ao menos em relação àqueles que repudiam a indolência e querem ser pessoas honestas” (§ 75). Em uma palavra, o orador autêntico e verdadeiro filósofo é um intérprete do “logos”. E os que o imitam, na medida que a sua natureza o permite, acabam igualmente tomados pela força do *logos* que os transforma. Embora relativamente longo, acreditamos ser indispensável a transcrição do trecho da *Antidosis*, (§§ 276 a 280) em que essa teoria isocrática é claramente formulada. “Quando um homem — escreve ele — se decide a pronunciar ou a escrever discursos dignos de honra e louvor, é-lhe impossível escolher temas injustos, mesquinhos, referentes a convenções entre particulares; são-lhe necessários temas elevados, belos, que sirvam à humanidade e toquem no interesse geral: se os não encontra, não obterá qualquer resultado. Além disso, entre os fatos que se relacionam com o tema, ele escolherá os mais conformes com a moral e os mais úteis. Ora, o homem habituado a examiná-los e a julgá-los guardará estas mesmas qualidades, não apenas para o discurso que compõe atualmente, mas para todos os demais gêneros de atividade, de tal sorte que, ao mesmo tempo, eloquência e reflexão aparecerão naquele que demonstra, em relação aos discursos, um espírito cheio de filosofia e de ambição. Além do mais, aquele que quer

persuadir não deixará de cuidar da virtude e terá o maior cuidado em adquirir a melhor reputação entre seus concidadãos. Quem não sabe, de fato, que um discurso parece mais verídico se é de autoria de uma pessoa considerada do que de uma desacreditada e que a *demonstração fornecida pela vida de um homem tem mais força do que a que é apresentada por um discurso?* Dessa forma, quanto mais se desejar vivamente persuadir os seus ouvintes, mais se haverá de empregar o seu esforço em ser honesto e em ter um bom renome entre os concidadãos. Que ninguém acredite que, se todo mundo reconhece que motivos de persuasão há na simpatia que inspira aos juizes, os filósofos sejam os únicos a ignorar a influência da benevolência. Também isso, conhecem-no eles melhor que qualquer outro. Sabem, além disso, que os apelos à verossimilhança, os argumentos e todos os meios de provar não servem senão para a circunstância em que cada um deles é empregado, enquanto a reputação de honestidade não só dá mais confiabilidade ao discurso mas acrescenta brilho a todos os atos daquele que dele desfruta, alvo ao qual devem procurar atingir, mais do que quaisquer outros, os homens inteligentes”.

Opera-se, assim, apesar da deliberada renúncia isocrática ao “absoluto”, uma síntese entre a filosofia, limitada ao reino da opinião, e um valor ético que, se não é o fundamento do *logos* — e nem poderia sê-lo, por tudo o que até agora vimos — está intimamente ligado a ele. Não basta falar ou falar bem: é preciso uma coerência interior entre conduta e palavra, entre essa misteriosa “natureza”, *que pode ser aperfeiçoada, e a educação, que é o instrumento desse aperfeiçoamento.* O *logos*, a linguagem, não é algo de meramente subjetivo, ainda que não traduza uma realidade pré-existente e independente da consciência. Seria ousadia em excesso ver nesse *logos*, em função dos textos isocráticos, uma espécie de “condição transcendental” da possibilidade de valores permanentes, assumindo, conforme a circunstância histórica, diferentes formas. De qualquer maneira, a filosofia isocrática — e por isso ela encontra a sua expressão na retórica — consagra a força misteriosa do *logos*, “natureza” própria do homem, que se sobrepõe à natureza animal, como plasmadora da cultura humana.

E que transforma interiormente o homem: a “palavra justa”, por menos que saibamos qualquer coisa a respeito do “justo em si” — sequer se existe — educa o que dela faz uso, pronunciando-a ou ouvindo-a, e melhora e eleva o espírito humano.

* * *

Dissemos que a noção isocrática de filosofia era mais uma “atitude” ou “direção” do espírito do que uma doutrina. Cremos que, na medida do possível, procuramos justificar essa asserção, à qual voltamos agora, para o remate deste ensaio.

Perante o “realismo” platônico, que afirma um ser absoluto, “fora” da consciência humana e dela independente e, por outro lado, perante o

puro relativismo dos sofistas mais antigos, Isócrates, com a sua teoria da linguagem e da opinião justa, com a sua concepção do mundo da cultura, convencional, mas não arbitrário, (caso contrário, como falar de *virtude*, *justiça* e outros valores?) com a sua decidida afirmação do primado das “certezas práticas”, se não inaugura, ao menos, a nosso ver, consolida um modo de entender a filosofia, ligando-a à potência criadora do espírito. O mundo da cultura e da história não é algo “dado”, mas *construído*; não apreendemos o “real”, nem tampouco o negamos: elaboramo-lo, pacientemente, à medida que transcendemos a natureza e nos fazemos, efetivamente, homens.

Ora, se é verossimilhante nossa interpretação da atitude isocrática diante do problema do filosofar, não teria sentido opô-lo, como mero representante da retórica, ao platonismo, como expressão legítima da filosofia.

O “idealismo” isocrático, se nos permitem usar a expressão também anacrônica, ainda que não elaborado minuciosamente, ainda que sem uma estrutura lógica acabada, sujeito às marchas e contramarchas da história do período, é uma fecunda direção do filosofar, uma decidida afirmação do poder criador da consciência humana, *subjetiva obviamente, mas muito longe do arbitrário.*

Diríamos, para terminar, que, em termos isocráticos, o “logos é a medida de todas as coisas” e que o homem, transcendendo o mundo animal, é o logos encarnado. E, para nós, isso extravasa, de longe, as pretensões de uma mera teoria da retórica, de um simples elogio da eloquência.