

## A disputa ideológica entre Isócrates e Platão: consequências para a Filosofia e a Retórica

Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda  
ticiano@letras.ufrj.br  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

**Resumo:** No contexto da restauração da democracia ateniense no séc. IV AEC, Isócrates e Platão instituíram duas das mais proeminentes escolas filosóficas da Antiguidade e certamente as duas mais importantes do Período Clássico. Em alguma medida influenciados pela moralidade socrática voltada para o debate das virtudes, ambos são radicais opositores dos sofistas de seu tempo e do século anterior, que promoviam, segundo eles, uma educação erística ora imoral ora lisonjeadora. Com o objetivo de oferecer novas alternativas pedagógicas para a formação política dos jovens, tanto Isócrates como Platão propõem, sob a alcunha de *philosophia*, modelos de paideia orientados para o bem comum, a justiça e a idoneidade. Há, no entanto, uma fundamental disputa ideológica em torno de cada uma dessas filosofias. A fim de se opor à retórica sofisticada, o *idealismo* da filosofia platônica, como sabemos, vale-se do método dialético para que o verdadeiro conhecimento (*episteme*) das virtudes morais seja alcançado, promovendo assim a justiça e o bem comum da pólis. O *pragmatismo* isocrático, ao contrário, delinea a filosofia como uma paideia dos discursos cívicos (*logoi politikoi*), em que somente as boas opiniões (*doxai*) seriam capazes de melhor orientar a cidade com razoabilidade para as ações a serem tomadas, em detrimento de uma *episteme* platônica que nada serviria para a política. Discutiremos, portanto, esses e outros aspectos dessa disputa ideológica entre Isócrates e Platão, buscando verificar como ocorre essa querela ao longo dos textos a eles atribuídos, além de apontar em que medida a relação entre suas doutrinas filosóficas foram determinantes para os contornos da Filosofia e da Retórica na posteridade.

**Palavras-chave:** Isócrates, Platão, pragmatismo, idealismo, discurso político, dialética.

### *The ideological dispute between Isocrates and Plato: consequences for Philosophy and Rhetoric*

**Abstract:** In the context of the restoration of Athenian democracy in the 4th century BCE, Isocrates and Plato established two of the most prominent philosophical schools of antiquity and certainly the two most important ones of the Classical Period. To some extent influenced by Socratic morality focused on the debate of virtues, both were radical opponents of the sophists of their time and the previous century, who, according to them, promoted an eristic education that is sometimes immoral and sometimes flattering. With the aim of offering new pedagogical alternatives for the political formation of the youth, both Isocrates and Plato propose, under the label of *philosophia*, models of paideia oriented towards the common good, justice, and integrity. However, there is a fundamental ideological dispute surrounding each of these philosophies. In order to oppose sophistic rhetoric, the *idealism* of Platonic philosophy, as we know, employs the dialectical method so that true knowledge (*episteme*) of moral virtues can be attained, thus promoting justice and the common good of the polis. Isocratic pragmatism, on the other hand, outlines philosophy as a paideia of civic discourse (*logoi politikoi*), in which only good opinions (*doxai*) would be capable of better guiding the city with reasonableness for the actions to be taken, to the detriment of Platonic episteme which would serve no purpose for politics. Therefore, we will discuss these and other aspects of this ideological dispute between Isocrates and Plato, seeking to verify how this quarrel occurs throughout the texts attributed to them, as well as to point out to what extent the relationship between their philosophical doctrines was determinant for the contours of Philosophy and Rhetoric in posterity.

**Keywords:** Isocrates, Plato, pragmatism, idealism, political discourse, dialectics.

Recebido em 28 de fevereiro de 2024. Aceito em 08 de abril de 2024.



Dentro dos estudos a respeito de Isócrates, sua rivalidade com Platão talvez seja o tópico de maior destaque sobre o qual críticos e comentadores contemporâneos se debruçam. A causa, evidentemente, não é fortuita. O lastro deixado pelas teorias de Platão para toda a tradição filosófica posterior é, como sabemos, imensurável, visto que diversas derivações do pensamento platônico, a partir de seus discípulos, formaram a base doutrinária de escolas filosóficas da Antiguidade tardia, bem como da Escolástica no Medievo latino e no mundo bizantino. Por essas e outras razões, para além daqueles que de algum modo perpetuaram e principalmente reconfiguraram as doutrinas da Academia, há também, naturalmente, muitos autores, filósofos ou não, contemporâneos a Platão ou posteriores, que em alguma medida se opuseram a seu modelo de filosofia. A começar pela própria concepção e definição de *philosophia*, como ela opera, de que ela trata, qual sua finalidade e por que ela é necessária à vida humana, é seguro dizer que Isócrates é o principal rival de Platão dentre seus contemporâneos, visto que foram fundadores das duas mais famosas escolas filosóficas de Atenas no Período Clássico. Antes, porém, de entrarmos nessa querela, façamos uma breve exposição de quem era Isócrates no cenário histórico de Atenas até a abertura de sua escola.

Isócrates viveu quase um século, de 436 a 338 AEC, o que significa dizer que nasceu algumas décadas após o fim das Guerras Médicas e morreu no mesmo ano da dominação de Atenas pela Macedônia. Vivenciou, portanto, grande parte dos acontecimentos que se deram durante os dois séculos do que hoje definimos como “Período Clássico” da Grécia Antiga, tornando-se fonte histórica elementar dentre seus coetâneos (SCOTT, 2009, p. 1-7). Filho de um certo Teodoro, rico fabricante de *auloi* (flautas), seu pai pôde lhe oferecer na juventude uma “educação muito esmerada”, como ele assim define no discurso *Antídose* (§161), tendo estudado com diversos sofistas da segunda metade do quinto século. É de se supor que, por algum tempo, tenha estudado com Protágoras, Pródico, Hípias, Trasímaco, dentre tantos outros estrangeiros que chegaram a Atenas no período para ensinar oratória e outras disciplinas. Se não estudou com cada um desses, é certo ao menos que Isócrates se tornou, no quarto século, o principal herdeiro da tradição sofística do século anterior, o que naturalmente o fez ser rotulado pela tradição literária e filosófica como mais um desses antigos sofistas, ainda que o modelo de educação oratória que viria a ser proposto fosse muito diverso, como veremos mais adiante. Desses sofistas, ao menos um sabemos, com um pouco mais de segurança, ter sido mestre de Isócrates. Segundo Pseudo-Plutarco e Dioniso de Halicarnasso<sup>1</sup>, é de seu mestre Górgias de Leontini que Isócrates imita o estilo e a elocução, além de adotar os mesmos modelos tradicionais epidícticos. Não por acaso, Górgias é citado ou aludido muitas vezes pelo próprio Isócrates, não por ter sido seu mestre, mas a fim de com ele rivalizar e superá-lo, como por exemplo em sua versão do *Elogio de Helena*, réplica ao famoso discurso homônimo gorgiano. É muito provável também que, em certa medida, tenha sido discípulo de Sócrates, acompanhando-o por algum tempo como um de seus *synontes*, de quem possivelmente tenha aprendido os fundamentos morais que viriam a ser base de seu modelo propedêutico.

Todavia, após o fim da Guerra do Peloponeso (404 AEC), ele e sua família perdem tudo ou quase tudo de suas posses, fazendo com que o ainda jovem - mas já bem versado e educado em oratória - Isócrates passe então a exercer a função de logógrafo, um escritor contratado de discursos para o tribunal, a fim de retomar a condição social e financeira de outrora. Dessa versão tradicional de sua trajetória profissional, entre 404 e 390, sobreviveram seis discursos forenses<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Dionísio de Halicarnasso, *Sobre os Antigos Oradores, Isócrates*, 1; Pseudo-Plutarco, *Moralia, Vida dos Dez Oradores*, IV. *Isócrates*, 836f.

<sup>2</sup> Não se pode deixar de salientar que há, no entanto, uma categórica recusa de Isócrates à prática da oratória judiciária, afirmando por diversas vezes que nunca foi autor de discursos dessa natureza (Cf. por exemplo *Antid.* 26, 45-6; e LACERDA, 2016, p. 72-3). Discute-se mais contemporaneamente, portanto, que neles podemos encontrar elementos que apontem não para discursos de defesa e acusação para casos reais no tribunal, mas para modelos de discursos judiciário de finalidade epidíctica, o que já nos indicariam discursos inseridos num contexto pedagógico

## A escola de Isócrates e a Academia de Platão: recusa à educação sofisticada

A partir de aproximadamente 390 AEC, finalmente, já podemos falar de sua carreira como professor de maneira mais segura, quando Isócrates inaugura sua escola de filosofia, que viria a ser famosa por todo o “mundo grego” ao longo do séc. IV, tendo formado mais de uma centena de líderes políticos, entre reis, príncipes, generais e democratas. Muito provavelmente em 390 AEC, o autor publica seu discurso *Contra os Sofistas*, esboçando as linhas gerais de sua doutrina filosófica: a *paideia* dos *logoi politikoi*, de indissociável ambivalência política e epidítica (TOO, 1995, p. 35; e NICOLAI, 2004, p. 7-8, 53-4). Trata-se de um texto breve, direto e invectivo, nos moldes de um “manifesto panfletário” (KENNEDY, 1994, p. 43), recusando as práticas sofisticadas do passado e de seu tempo (erísticos e oradores políticos), a fim de atrair jovens discípulos, futuros participantes da vida política nas instituições democráticas da pólis. Vejamos a abertura do discurso:

*1. Se todos aqueles que intentam educar quisessem dizer a verdade, ao invés de fazer maiores promessas do que as que podem cumprir, não seriam difamados pelos cidadãos comuns. Ao contrário, aqueles que têm a imensa ousadia de se vangloriar disso irrefletidamente, fizeram com que parecessem melhor deliberar os que preferem ser indolentes do que aqueles que se dedicam à filosofia. Ora, primeiramente, quem não odiaria e ao mesmo tempo desprezaria, os que se dedicam à erística, os quais fingem buscar a verdade, mas, já no início dos seus ensinamentos, intentam dizer mentiras? (C. soph. §1)<sup>3,4</sup>*

Até o §8, o autor seguirá tecendo invectivas a esses pretensos educadores da primeira classe de sofistas de que trata, i.e., aqueles que se dedicam às disputas verbais, os chamados erísticos. Eles mentem por não ensinarem o que prometem – a busca pela verdade – (§1); intentam saber sobre o futuro, conhecimento impossível até mesmo aos deuses (§2); dizem que a convivência com eles próprios tornará os jovens atenienses mais felizes, mas, para isso, cobram deles ínfima quantia em dinheiro (§3); professam enormes vantagens por causa desse dinheiro, a ponto de só faltar prometer que seus discípulos possam se tornar imortais (§4); não dão crédito e desconfiam de seus próprios alunos (§5 e 6); preocupam-se mais com as contradições em seus discursos do que em suas ações (§7); e, por fim, proclamam deter o conhecimento - *episteme* - e não fazem uso das opiniões - *doxai*; por essa razão, seus ensinamentos não têm valor algum, não sendo eles zelosos com a alma (§8).

Ao menos de acordo como nos são retratados por Platão, Aristóteles e Isócrates, sabemos que os erísticos eram uma classe de sofistas afeitos a debates calorosos e controversos, que por vezes se valiam de argumentos esdrúxulos, hiperbólicos, apelativos e perniciosos, de modo a deixar seus interlocutores em aporia, visando, por conseguinte, à “vitória” em um debate. Platão, por exemplo, discute diversos tipos de erísticos em seu diálogo *Sofista* (225a-226e) e dedica o *Eutidemo* a uma sátira da pretensa “sabedoria” erística das personagens Eutidemo e Dionisodoro frente às indagações do Sócrates platônico. Em linhas gerais, Platão, pela voz de seu Sócrates, busca demonstrar que a erística operava de maneira proporcionalmente oposta à dialética socrática, que buscava, por seu turno, chegar à definição de questões morais, também por meio do diálogo, porém de maneira – relativamente – mais amistosa. Aristóteles, por sua vez, discorre a respeito desse modelo argumentativo em suas *Refutações Sofísticas*, definindo os erísticos, antes de tudo, como aqueles que falseiam opiniões geralmente aceitas pela maioria (165b7-8). Já em Isócrates, no entanto, a metodologia dialógica dos erísticos em nada se diferencia da dialética socrático-platônica, visto que eles,

---

de Isócrates enquanto educador em sua escola, o próximo passo - ou de fato início - de sua carreira (Cf. PAPPILLON, In: WORTHINGTON, 2007, p. 59).

<sup>3</sup> Todas as traduções de excertos de Isócrates neste artigo são de minha autoria.

<sup>4</sup> 1. Εἰ πάντες ἤθελον οἱ παιδεύειν ἐπιχειροῦντες ἀληθῆ λέγειν καὶ μὴ μείζους ποιῆσθαι τὰς ὑποσχέσεις ὧν ἔμελλον ἐπιτελεῖν, οὐκ ἂν κακῶς ἤκουον ὑπὸ τῶν ἰδιωτῶν· νῦν δ' οἱ τολμῶντες λίαν ἀπερισκέπτως ἀλαζονεύεσθαι πεποιθήκασιν ὥστε δοκεῖν ἄμεινον βουλευέσθαι τοὺς ῥαθυμῆιν αἰρουμένους τῶν περὶ τὴν φιλοσοφίαν διατριβόντων. Τίς γὰρ οὐκ ἂν μισήσειεν ἅμα καὶ καταφρονήσειεν πρῶτον μὲν τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων, οἱ προσποιῶνται μὲν τὴν ἀλήθειαν ζητεῖν, εὐθὺς δ' ἐν ἀρχῇ τῶν ἐπαγγελμαμάτων ψευδῆ λέγειν ἐπιχειροῦσιν (C. soph §1).

por exemplo, são caracterizados como os mesmo que defendem o conhecimento (*episteme*) da verdade (cf. *Antid.* §84, §§258-69 e §271; e TOO, 2008, p. 219-20). Entretanto, como à época do *Contra os Sofistas* Platão provavelmente ainda não havia começado a publicar seus diálogos, os erísticos aqui censurados alusivamente podem ser possivelmente socráticos radicais como Antístenes, Euclides e os da escola de Mégara, aludidos também no próêmio do *Elogio de Helena* do próprio Isócrates (cf. JEBB, 1876, p. 130-1).

Platão, por outro lado, estabelece sua Academia poucos anos depois, aproximadamente entre 383~380 AEC, e é provável que, a partir de então, diálogos ditos “socráticos” são publicados (ou ao menos circulam), como o *Górgias* e o *Protágoras*, acerca da retórica e da sofística, respectivamente. A partir desse momento de suas carreiras e dessas obras, portanto, podemos começar a verificar como se deu o debate ideológico em torno de suas concepções sobre filosofia.

### **Makrologia versus brakhylogia**

É notório que grande parte das concepções filosóficas que herdamos de Platão está, antes de tudo, debruçada sobre a busca de uma *episteme* da verdade e de definições sobre as virtudes morais. Recorrentemente, vemos a figura de Sócrates sendo traçada nos diálogos platônicos como o verdadeiro filósofo, em contraposição aos sofistas, os quais, por sua vez, educam os jovens atenienses por meio de valores escusos, focando seus ensinamentos antes na persuasão do que na verdade e na justiça (cf. p. ex. *Apologia* 17a-19a). Essa persuasão se daria, segundo Platão, a partir de uma tal arte “retórica”, pela primeira vez usada - dentro daquilo que nos restou dos textos gregos - no diálogo *Górgias* (conforme as teses defendidas por COLE, 1991 e SCHIAPPA, 1990 e 1999), a qual, em princípio, não possui nada de artística como o sofista Górgias busca afirmar, mas é ela apenas experiência e hábito (*empeiria kai tribe*). Seu cerne é a lisonja (*kolakeia*) e, por esse motivo, é vergonhosa (*Górgias*, 462c-463e). A “filosofia”, por outro lado, não se realizaria por meio da prática retórica, de longos discursos que visam tão somente a persuasão (*makrologia*), mas por meio da dialética, i.e., de breves falas (*brakhylogia*) entre dois interlocutores (*Protágoras*, 328e-329b e 334c-335c) que buscam, através de um diálogo amistoso, não vencer um debate - objetivo da prática erística -, mas conhecer a verdadeira essência de certas abstrações, definindo-as sob determinado critério (*Grg.* 457c-d).

Tais considerações platônicas sobre a retórica tornaram-se base para algumas interpretações modernas: a prática de alguns professores de “oratória”, como Isócrates, foi tachada quase sempre como “retórica sofística” – com toda a carga moralmente negativa que o termo possui em Platão (KENNEDY, 1994, p. 54; e VICKERS, 1998, p. 8, 149-50). No entanto, se verificarmos a própria obra de Isócrates, veremos que o autor, em primeiro lugar, jamais emprega o termo *rhetorike* em seus textos. Ao contrário, sua educação baseada no ensino de discursos, uma *paideia ton logon* (*Antid.* §180), recebe a alcunha de “filosofia” (*C.soph.* §1, §21; *Antid.* §50 e §193). Ademais, como contraponto a sua pedagogia, há uma clara crítica isocrática à dialética platônica, de modo a desqualificá-la enquanto método primordial para aquilo que o autor concebe como filosofia. Para além daquela crítica supramencionada no *Contra os Sofistas* (§§1-8) aos socráticos anteriores, no *Elogio de Helena* (§1 e §6) já lemos, agora sim com maior clareza, uma censura mais peremptória aos erísticos direcionada muito provavelmente também a Platão:

1. (...) estão superados (...) aqueles que dizem que a coragem, a sabedoria e a justiça são a mesma coisa e que nós não obtemos nenhuma delas por natureza, mas que há somente um conhecimento que agrega todos; e outros, também, que perdem seu tempo em disputas verbais que não servem para nada (...).<sup>5</sup> (*C.soph.* §§1-8)

<sup>5</sup> “...καταγεγηράκασιν...οί δὲ διεξιόντες ὡς ἀνδρία καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη ταῦτόν ἐστι, καὶ φύσει μὲν οὐδὲν αὐτῶν ἔχομεν, μίαδ’ ἐπιστήμη καθ’ ἀπάντων ἐστίν· ἄλλοι δὲ περὶ τὰς ἔριδας διατρίβουσι τὰς οὐδὲν μὲν ὠφελούσας, πράγματα δὲ παρέχειν τοῖς πλησιάζουσι δυναμένας.” (*C.soph* §§1-8).

6. (...) E é a filosofia erística que tem a capacidade de fazer isso: aqueles que não se preocupam com os assuntos privados, nem tampouco com os assuntos públicos, comprazem-se mais do que tudo com esses discursos erísticos, os quais não têm utilidade alguma. (*Hel.* §1 e §6)<sup>6</sup>

No primeiro passo, não há dúvidas por parte da maioria dos comentadores de que a crítica seja direta a Platão, sobretudo no que se refere à doutrina da Unidade das Virtudes, presente sobretudo no *Protágoras* (328d-333b), quando Sócrates refuta a personagem homônima sobre a impossibilidade de ser justo sem ser ao mesmo tempo prudente e piedoso. A recusa aos que se dedicam a disputas verbais e à dita “filosofia” erística retoma os mesmos socráticos aludidos no *Contra os Sofistas*, mas de algum modo estão finalmente aproximados do tipo de doutrina ensinada na Academia. Se para Platão dialética e erística são faces radicalmente opostas da *brakhylogia*, para Isócrates a prática dialógica socrática também parece ser do mesmo modo erística, uma vez que a dialética, ainda que possa não estar voltada unicamente para a vitória num debate, não é útil para a vida pública, seja de um rei, seja do futuro cidadão ateniense que participa da política.

No discurso *Antídose* (§§291-9), por sua vez, os erísticos e a Academia são caracterizados e identificados como aqueles que ensinam astronomia, geometria e demais disciplinas do gênero. Frente à capacidade de saber falar e agir politicamente, tais disciplinas seriam charlatanice e futilidade, pois os discípulos não as retêm por muito tempo depois na vida adulta, sendo úteis apenas no momento em que as aprendemos. Elas estão apartadas de nossas necessidades e vicissitudes humanas, a menos que se dedique a vida toda a esses estudos. Segundo Isócrates, são tópicos de difícil aprendizado e constituem uma *episteme* útil apenas dentro daquele círculo fechado<sup>7</sup> de estudiosos treinados e aguçados. No entanto,

266. Acredito que não se deve nomear “filosofia” uma prática que, atualmente, não auxilia nem a falar nem a agir, mas chamo exercício da alma e preparação para a filosofia tal ocupação. Ainda que mais viril do que aquela que os meninos praticam nas escolas, ambas são muito semelhantes. (*Antid.* §§291-9)<sup>8</sup>

Isócrates ainda vê a filosofia platônica com bons olhos, enquanto preparação para a verdadeira filosofia, e a reconhece como treino para a alma. No entanto, sua crítica ao método platônico está em não o considerar “filosofia” *per se*. Aquela “filosofia” poderia ser entendida apenas como um entretenimento juvenil, sem finalidade prática para assuntos relevantes, uma vez que ela não é capaz de ensinar os alunos a verdadeiramente falar e agir no âmbito das instituições democráticas.

Não parece ser por acaso que, nos diálogos de Platão, haja pelo menos dois interlocutores de Sócrates que apresentam uma opinião muito semelhante à de Isócrates com relação à dialética. No *Górgias* (484c-485c), Cálicles, um dos antagonistas mais pungentes da obra de Platão, demonstra a Sócrates como a filosofia é importante somente até certa idade, mas que, depois de adulto, o filosofar tornar-se ridículo e inadequado para debater os assuntos mais importantes da cidade:

(...) a filosofia, Sócrates, é decerto graciosa, contanto que se engaje nela comedidamente na idade certa; mas se perder com ela mais tempo que o devido, é a ruína dos homens. Pois se alguém, mesmo de ótima natureza, persistir além da conta, tornar-se-á necessariamente inexperiente em tudo aquilo que deve ser experiente o homem

<sup>6</sup> “...ἔστι δ’ ἡ περὶ τὰς ἔριδας φιλοσοφία δυναμένη τοῦτο ποιεῖν: οἱ γὰρ μήτε τῶν ἰδίων πω μήτε τῶν κοινῶν φροντίζοντες τούτοις μάλιστα χαίρουσι τῶν λόγων οἱ μηδὲ πρὸς ἕν χρησιμοὶ τυγχάνουσιν ὄντες.” (*Hel.* §1 e §6).

<sup>7</sup> Em *Antídose* 84, Isócrates volta sua crítica a Platão por conta do caráter esotérico da Academia: “Pois bem, certamente eu sou mais verdadeiro e mais útil do que aqueles que pretendem inculcar temperança e justiça nas pessoas. Pois eles as exortam a uma virtude e inteligência desconhecida pelos demais e somente debatida entre eles próprios, ao passo que eu, a uma virtude reconhecida por todos.”

<sup>8</sup> 266. “φιλοσοφίαν μὲν οὖν οὐκ οἶμαι δεῖν προσαγορεύειν τὴν μηδὲν ἐν τῷ παρόντι μήτε πρὸς τὸ λέγειν μήτε πρὸς τὸ πράττειν ὠφελοῦσαν, γυμνασίαν μὲντοι τῆς ψυχῆς καὶ παρασκευὴν φιλοσοφίας καλῶ τὴν διατριβὴν τὴν τοιαύτην, ἀνδρικωτέραν μὲν ἢς οἱ παῖδες ἐν τοῖς διδασκαλείοις ποιοῦνται, τὰ δὲ πλεῖστα παραπλησίαν.” (*Antid.* §§291-9).

que intenta ser belo, bom e bem reputado. Ademais, tornam-se inexperientes nas leis da cidade, nos discursos que se deve empregar nas relações públicas e privadas, nos prazeres e apetites humanos, e, em suma, tornam-se absolutamente inexperientes nos costumes dos homens. Quando então se deparam com alguma ação privada ou política são cobertos pelo ridículo, como julgo que sucede aos políticos: quando se envolvem com vosso passatempo e vossas discussões, são absolutamente risíveis (...).<sup>9</sup> (Grg. 484c-e)

(...) É belo e gracioso participar da filosofia com o escopo de se educar, e não é vergonhoso que um jovem filosofe. Todavia, quando um homem já está velho mas ainda continua a filosofar, aí é extremamente ridículo, Sócrates...<sup>10</sup> (Grg. 585a)

Na concepção de Cálicles, a filosofia que Sócrates defende não é capaz de prover as necessidades que os homens têm para a vida democrática. O filósofo, assim, pareceria ridículo se fosse colocado em uma situação na qual precisasse discursar e agir politicamente. De maneira muito semelhante, no Livro VI da *República* (487c-d), a personagem Adimanto também adverte Sócrates a respeito do método dialético de sua filosofia:

(...) todos os que se aplicam à filosofia, e que, depois de estudá-la na juventude para fins de instrução, não a abandonam, porém lhe permanecem dedicados, tornam-se na maioria personagens inteiramente extravagantes, para não dizer inteiramente perversos, ao passo que os que parecem os melhores, estragados todavia por este estudo que enaltece, são inúteis para as cidades.<sup>11</sup> (Rep. 487c-d)

Nesse caso, o interlocutor de Sócrates ressalta a inutilidade da filosofia perante as necessidades políticas das cidades, e como um homem se torna de certo modo desprezível quando não a abandona na maturidade. Se confrontarmos os excertos isocráticos anteriormente citados com esses do *Górgias* e da *República*, não seria leviano afirmar que, em alguma medida, ambas as caracterizações desses interlocutores socráticos representem certa crítica, alusiva e jocosa, àqueles que desqualificariam a filosofia platônica baseada na prática dialética, conforme vimos, por exemplo, em Isócrates. Em outras palavras, a posterior refutação de Sócrates contra os argumentos de Cálicles e Adimanto nesses casos, se configuraria, provavelmente, como uma refutação da filosofia platônica contra a isocrática (HERMIDA, 1980, p. 143; NORLIN, 1928, p. 333).

### Episteme versus doxa

À luz desse debate alusivo e indireto entre ambos, o que o pragmatismo político isocrático então poderia propor como alternativa ao idealismo platônico, ao menos no que se refere à possibilidade ou não de aquisição de conhecimento sobre questões morais? Se, para Isócrates, não há uma *episteme* una das virtudes capaz de ensinar os jovens a verdadeiramente falar e agir no âmbito das instituições democráticas, sua filosofia é consciente de que o treinamento propedêutico nos discursos políticos pode no máximo garantir o uso de boas opiniões (*doxai*), capazes de se chegar, com razoabilidade, às melhores deliberações políticas na maior parte do tempo. Vejamos a seguir como esse debate ocorre.

<sup>9</sup> “...φιλοσοφία γάρ τοί ἐστιν, ὧ Σώκρατες, χαρίεν, ἂν τις αὐτοῦ μετρίως ἄψηται ἐν τῇ ἡλικίᾳ: ἐὰν δὲ περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐν διατρίψῃ, διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων. ἐὰν γὰρ καὶ πάνυ εὐφυῆς ἢ καὶ πόρρω τῆς ἡλικίας φιλοσοφῇ, ἀνάγκη πάντων ἄπειρον γεγόνεναί ἐστιν ὧν χρηὴ ἔμπειρον εἶναι τὸν μέλλοντα καλὸν κάγαθὸν καὶ εὐδόκιμον εἶσθαι ἄνδρα. καὶ γὰρ τῶν νόμων ἄπειροι γίνονται τῶν κατὰ τὴν πόλιν, καὶ τῶν λόγων οἷς δεῖ χρώμενον ὀμιλεῖν ἐν τοῖς συμβολαίοις τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, καὶ τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν τῶν ἀνθρωπείων, καὶ συλλήβδην τῶν ἡθῶν παντάπασιν ἄπειροι γίνονται. ἐπειδὴν οὖν ἔλθωσιν εἰς τινα ἰδίαν ἢ πολιτικὴν πράξιν, καταγέλαστοι γίνονται, ὥσπερ γε οἶμαι οἱ πολιτικοί, ἐπειδὴν αὐτὸ εἰς τὰς ὑμετέρας διατριβὰς ἔλθωσιν καὶ τοὺς λόγους, καταγέλαστοι εἰσιν.” (Grg. 484c-e).

<sup>10</sup> “φιλοσοφίας μὲν ὅσον παιδείας χάριν καλὸν μετέχειν, καὶ οὐκ αἰσχρὸν μειρακίῳ ὄντι φιλοσοφεῖν: ἐπειδὴν δὲ ἦδη πρεσβύτερος ὧν ἀνθρώπος ἔτι φιλοσοφῇ, καταγέλαστον, ὧ Σώκρατες, τὸ χρῆμα γίγνεται...” (Grg. 585a).

<sup>11</sup> “...ὄσοι ἂν ἐπὶ φιλοσοφίαν ὀρμήσαντες μὴ τοῦ πεπαιδεῦσθαι ἔνεκα ἀψάμενοι νέοι ὄντες ἀπαλλάττωνται, ἀλλὰ μακρότερον ἐνδιατρίψωσιν, τοὺς μὲν πλείστους καὶ πάνυ ἀλλοκότους γιγνομένους, ἵνα μὴ παμπονήρους εἴπωμεν, τοὺς δ’ ἐπιεικεστάτους δοκοῦντας ὁμῶς τοῦτο γε ὑπὸ τοῦ ἐπιτηδεύματος οὐ σὺ ἐπαινεῖς πάσχοντας, ἀχρήστους ταῖς πόλεσι γιγνομένους.” (Rep. 487c-d).

Segundo Platão, o conhecimento do bem e do mal, assim como do justo e do verdadeiro, torna o filósofo apto a governar a cidade (*grosso modo*, a tese defendida na *República*) e a praticar a verdadeira retórica –i.e., filosófica –, orientada para a promoção do bem comum (conforme observamos no *Fedro*). Neste diálogo, por exemplo, encontramos duas passagens (248b-c e 262c) em que a *episteme* da verdade se configura com notável estatuto de superioridade em relação à *doxa*:

Sócrates – (...) Depois desse trabalho insano, todas [as almas] voltam sem terem conseguido contemplar a realidade e, uma vez dali afastadas, alimentam-se apenas com a opinião. A razão de tamanho empenho de contemplar a Planície da Verdade está no fato de nascer justamente naquele prado o alimento adequado para a porção mais nobre da alma e de nutrir-se com isso a natureza das asas que confere à alma mais leveza.<sup>12</sup> (*Phdr.* 248b-c)

Sócrates – Então, companheiro, quem não conhece a verdade e só se afana no rasto da opinião, tornar-se-á ridículo, ao que parece, por desconhecer a arte.<sup>13</sup> (*Phdr.* 262c)

Para Isócrates, ao contrário, a moral e a política estão confinadas tão somente ao âmbito da opinião – *doxa* –, na medida em que não há possibilidade de aquisição de conhecimento relativo ao domínio das ações práticas e, sobretudo, políticas. Segundo Isócrates, é muito mais importante saber opinar nos assuntos de real e importante valor do que adquirir um determinado conhecimento sem utilidade. Os seguintes excertos do *Elogio de Helena* (§5) e do *Antídoto* (§271) são emblemáticos para a defesa isocrática da *doxa*:

5. (...) é muito melhor ter **opinião** razoável acerca de coisas úteis do que deter o **conhecimento** exato de coisas **inúteis**, e é muito melhor se destacar **pouco em coisas de suma importância** do que se distinguir **muito em coisas de parca significância**<sup>14</sup>, as quais em nada servem para a vida.<sup>15</sup> (*Hel.* §5)

271. Uma vez que não é possível à natureza humana adquirir o **conhecimento** por meio do qual saberíamos o que se deve fazer ou dizer, só resta a mim considerar sábios, por um lado, aqueles homens que são capazes de, através de **opiniões**, descobrir na maior parte dos casos aquilo que é melhor, e filósofos, por outro lado, aqueles que se ocupam com aquilo por meio do que adquirirão tal tipo de inteligência o mais rápido possível.<sup>16</sup> (*Antid.* §271)

É possível identificar aqui considerável ceticismo (*lato sensu*) de Isócrates com relação ao “conhecimento exato” em âmbito político. O autor, portanto, ao contrário de Platão, não conceitualiza nenhuma *episteme*, pois ela não seria um bem a ser adquirido através da educação filosófica, aquela de natureza cívica e discursiva (*Antid.* §§291-9) §§45-6; *Panatenáico* §§1-2). O “conhecimento” a que Platão condiciona sua filosofia, assim, não daria conta das necessidades pragmáticas das ações humanas cotidianas, sobretudo no que se refere ao ambiente democrático e deliberativo (Cf. MATSON, 1957; BENOIT, 1991, p. 65; e VICKERS, 1998, p. 150).

<sup>12</sup> “...πάσαι δὲ πολὺν ἔχουσαι πόνον ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θεᾶς ἀπέρχονται, καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῆ χρωῶνται. οὐ δ’ ἔνεχ’ ἡ πολλὴ σπουδὴ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὐ ἔστιν, ἤτε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομῇ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὐσα, ἢ τε τοῦ πτεροῦ φύσις, ᾧ ψυχὴ κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται.” (*Phdr.* 248b-c).

<sup>13</sup> “Σωκράτης – λόγων ἄρα τέχνην, ὦ ἑταῖρε, ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς, δόξας δὲ τεθηρευκώς, γελοῖαν τινά, ὡς ἔοικε, καὶ ἄτεχνον παρέξεται.” (*Phdr.* 262c).

<sup>14</sup> Encontramos aqui um exemplo bem elaborado de antíteses e parisoses (orações/expressões simétricas e antitéticas), figuras empregadas exaustivamente nos discursos de Isócrates, como ele mesmo aponta ao fim de sua vida em seu último discurso *Panatenáico* (§2).

<sup>15</sup> 5. “...πολὺν κρείττον ἔστι περὶ τῶν χρησίμων ἐπιεικῶς δοξάζειν ἢ περὶ τῶν ἀχρήστων ἀκριβῶς ἐπίστασθαι, καὶ μικρὸν προέχειν ἐν τοῖς μεγάλοις μᾶλλον ἢ πολὺ διαφέρειν ἐν τοῖς μικροῖς καὶ τοῖς μηδὲν πρὸς τὸν βίον ὠφελούσιν.” (*Hel.* §5).

<sup>16</sup> 271. “ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστήμην λαβεῖν ἢν ἔχοντες ἂν εἰδεμεν ὅ τι πρακτέον ἢ λεκτέον ἔστιν, ἐκ τῶν λοιπῶν σοφοὺς μὲν νομίζω τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυγχάνειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένους, φιλοσόφους δὲ τοὺς ἐν τούτοις διατρίβοντας ἐξ ὧν τάχιστα λήψονται τὴν τοιαύτην φρόνησιν.” (*Antid.* §271).



Todavia, esse ceticismo isocrático não pode ser lido de maneira nenhuma como pessimismo; muito pelo contrário. A *doxa*, por sua vez, diz respeito ao agir politicamente como experiência prática de vida, tornando-se um dos fundamentos da doutrina isocrática. Em outras palavras, segundo Isócrates, se a vida humana e suas imprevisibilidades estão à mercê de um futuro incerto, que, portanto, necessita de deliberações políticas (*bouleuesthai*), a filosofia a ser ensinada aos jovens não pode ter a pretensão de ensinar uma hipotética *episteme* de uma verdade absoluta, muito menos por meios de um método dialógico (*dialegesthai*), visto que não haveria um “conhecimento que agregue todas as virtudes” no campo político, conforme o afirmado no primeiro parágrafo do *Elogio de Helena*. Vale ressaltar que *doxa* em Isócrates não diz respeito a uma mera suposição sem responsabilidade, mas a uma inferência baseada em experiência e razoabilidade. Ora, até hoje, em sociedades mais ou menos democráticas, reunimo-nos por exemplo em assembleia justamente porque muitas vezes não há apenas um caminho óbvio e unívoco a ser seguido. Por esse motivo, o autor nos assevera no *Contra os Sofistas* (§2) que, se nem mesmo os deuses têm conhecimento do futuro, já que, segundo Homero, precisam se reunir em assembleia para tomar decisões, como mensurar a pretensão e charlatanice por parte dos erísticos socráticos, quando prometem ensinar aos discípulos a previsibilidade do futuro, a imortalidade e o caminho para um conhecimento da Unidade das Virtudes?

Por fim, não podemos deixar de mencionar que, se Platão é aludido por Isócrates em suas obras, de modo a desqualificar, como vimos, a possibilidade de aquisição da *episteme* no campo político, Isócrates, por sua vez, é referido por Platão em ao menos dois momentos de sua obra, a fim também de desqualificar sua “pretensa filosofia”. No diálogo *Eutidemo*, dedicado a uma crítica mordaz aos sofistas erísticos e a seus modos de argumentação, através das figuras dos irmãos Eutidemo e Dionisodoro, Isócrates, ao final (304d-305e), parece ser aludido pela boca da personagem Críton. Este diz a Sócrates que pouco antes havia encontrado um sujeito que “crê ser muito sábio”, “um desses homens hábeis em discursos forenses”. Esse sujeito teria dito a Críton que a filosofia era “coisa que não vale nada”. Sócrates, em resposta, diz ao amigo que esses homens “são aqueles que Pródico chamava de fronteira entre um filósofo e um político, mas que creem estar entre os mais sábios de todos os homens” e que “acreditam ater-se na medida justa à filosofia e na medida justa aos assuntos políticos”. Nesse sentido, Platão demonstra que um homem que chama de “filosofia” sua educação voltada para a política não é filósofo nem político de fato, já que, aparentemente, filosofia e política não seriam práticas conciliáveis. Considerações platônicas desse gênero, aliás, influenciaram boa parte da crítica moderna, no sentido de não reconhecer a paideia de Isócrates como filosófica e ao mesmo tempo voltada para a formação política (cf. BLOOM, 1955, p. 3).

No *Fedro*, por sua vez, nos deparamos com a única citação direta entre ambos e o excerto talvez mais mencionado a respeito da disputa ideológica entre Platão e Isócrates em torno de suas concepções de *philosophia*. Ao final do diálogo (279a), após ser questionado por Fedro sobre seu “amado Isócrates”, Sócrates parece tecer um breve “elogio” ao então jovem filósofo:

Sócrates - Parece-me que, por natureza, ele é melhor do que Lísias em oratória, além de possuir um caráter mais nobre. Por essa razão, não seria admirável se, com o passar dos anos, nos tipos de discursos com os quais hoje se exercita, ele o superar mais facilmente do que meninos que jamais puseram as mãos em discursos. Ademais, uma vez que tais discursos não lhe bastariam, uma impulsão divina o levaria a objetivos mais elevados. Pois, por natureza, amigo, há **certa filosofia** no pensamento daquele homem.<sup>17</sup> (*Phdr.* 279a)

Conforme a maior parte dos comentadores acredita, trata-se de uma ironia mordaz de Platão contra Isócrates, colocando na boca de Sócrates um aparente elogio ao segundo. Não é difícil supor que, no que se refere à data dramática do diálogo, ambientado em algum momento da segunda metade de século

<sup>17</sup> “Σωκράτης – δοκεῖ μοι ἀμείνων ἢ κατὰ τοὺς περὶ Λυσίαν εἶναι λόγους τὰ τῆς φύσεως, ἔτι τε ἦθει γεννικωτέρῳ κεκρᾶσθαι: ὥστε οὐδὲν ἂν γένοιτο θαυμαστὸν προΐουσης τῆς ἡλικίας εἰ περὶ αὐτοῦς τε τοὺς λόγους, οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ, πλεον ἢ παίδων διενέγκοι τῶν πώποτε ἀψαμένων λόγων, ἔτι τε εἰ αὐτῷ μὴ ἀποχρήσαι ταῦτα, ἐπὶ μείζω δὲ τις αὐτὸν ἄγοι ὀρμηθιοτέρα: φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστι τις φιλοσοφία τῆ τοῦ ἀνδρὸς διανοία...” (*Phdr.* 279a).





quinto, Sócrates talvez tivesse de fato Isócrates como um de seus *hetairoi*, e que ele ainda fosse jovem, como já apontamos anteriormente e conforme sugere a passagem precedente (278e). No entanto, quando esse Isócrates é desenhado nas últimas linhas de um diálogo que propõe a possibilidade de uma “retórica filosófica”, dependente de uma *episteme* que recusa o mero uso da *doxa* para que seja considerada uma *tekhne*, diversa daquela ensinada pelos demais sofistas, não é com benevolência que devemos acreditar em palavras encomiásticas de Platão para Isócrates. *tis philosophia* (certa filosofia) parece indicar, ao mesmo tempo, um Sócrates, pelos olhos de Platão, ingenuamente confiante na filosofia isocrática, e um Platão arditamente irônico com a insuficiente (*tis* – “uma tal”) possibilidade dessa filosofia. Em outras palavras, Isócrates seria detentor de uma incipiente “filosofia qualquer”, mas não da filosofia *tout court* (COOPER, 2004, p. 74), visto que o autor se encontraria na fronteira “entre um filósofo e um político” (*Eutidemo* 304d-305e), mas não seria, efetivamente, nenhum dos dois<sup>18</sup>.

### Consonâncias: verdade e idoneidade

Embora rivais, como observamos até aqui, o fato é que Isócrates e Platão foram os primeiros a instituir escolas em Atenas com o intuito de oferecer uma espécie de “formação superior” aos jovens, futuros participantes da política democrática da pólis. Antes de tudo, é inegável que ambos demonstram grande preocupação com relação à educação dada aos jovens desde o século anterior, pois ela não era feita do modo como eles julgavam correto, e por isso elaboram suas doutrinas, cada um a seu modo, como alternativa a esse ensino tradicional. O modelo de democracia que fora restaurada, após a queda dos Trinta Tiranos (403 AEC), seria alvo de duras críticas por parte de Platão e Isócrates, uma vez que não aceitam a maneira que rétores e sofistas ensinam os jovens a falar e agir nas instituições democráticas, sobretudo, é claro, no tribunal e na assembleia. Para Isócrates, eles fazem promessas esdrúxulas e descabidas, como a previsibilidade do futuro, a felicidade por um preço barato e a quase imortalidade (*C.soph.* §§1-8); para Platão, há nos sofistas uma arditosa e descarada presunção em iludir os alunos ao prometer-lhes ensinar qualquer coisa e a falar bem sobre qualquer assunto (*Grg.* 447c-e). Seriam eles, portanto, “mestres” charlatões por se vangloriarem de uma aparente sabedoria.

Em ambos os autores, o cidadão deve, antes de tudo, estar apto a saber falar bem, mas, ao mesmo tempo, ser moralmente correto, justo e idôneo perante os homens no uso da palavra. Platão, por exemplo, quando fala a respeito de uma “boa retórica”, contrapõe-na sistematicamente à retórica lisonjeadora dos sofistas. No diálogo *Górgias* (503a), o filósofo já nos indica o que virá a ser considerado no *Fedro* (260d) – se aceitarmos a tradicional cronologia dos diálogos – como uma retórica que promova um “bem comum” para a pólis e seus cidadãos, agradando ou não os ouvintes, através necessariamente do “conhecimento da verdade”; em outras palavras, uma retórica efetivamente filosófica, considerada, esta sim, como “arte” (*tekhne*). Comparemos os excertos mencionados:

Sócrates – (...) uma parte dela [da retórica] seria lisonja e oratória pública vergonhosa, ao passo que a outra seria bela, que se dispõe para tornar melhores ao máximo as almas dos cidadãos e as defende dizendo o que é melhor, seja isso mais aprazível ou menos aprazível aos ouvintes.<sup>19</sup> (*Grg.* 503a)

Sócrates – Porventura, meu caro, não tratamos a retórica com mais rudeza do que fora necessário? Ela poderia objetar-nos: “Que mentira, amigos, estais aí a desfiar? Eu não forço a aprender a falar quem não conhece a verdade; porém, se minha opinião tem algum valor, procure-me quem quiser, depois de adquirir a verdade. Só

<sup>18</sup> Para mais estudos sobre a citação nominal de Isócrates no *Fedro* de Platão (cf. DE VRIES, 1969, p. 264; HOWLAND, 1937; e MCADON, 2004).

<sup>19</sup> “...τὸ μὲν ἕτερον που τοῦτου κολακεία ἂν εἴη καὶ αἰσχροὶ ἀδηγητοὶ, τὸ δ' ἕτερον καλόν, τὸ παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα, εἴτε ἠδίω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν.” (*Grg.* 503a).

nos digo uma coisa: sem mim, o conhecimento da realidade não basta para persuadir segundo as regras da arte [i.e., da retórica].<sup>20</sup> (*Phdr.* 260d)

Semelhantemente, no *Contra os Sofistas*, após concluir sua brevíssima exposição sobre parte de sua doutrina pedagógica (§§16-8), bem como censurar os antigos sofistas compositores das *tekhnai* de tradição siciliana (§§19-20), i.e., Córax e Tísias, Isócrates finaliza o discurso contundentemente, condensando noções basilares de sua *philosophia*, de modo a expor o que de fato está em jogo para o exercício dela:

21. Ademais, os que anseiam por obedecer aos preceitos desta **filosofia** (φιλοσοφίας) tirariam proveito muito mais rapidamente com relação à **idoneidade** (ἐπιείκειαν) do que com relação à **eloquência** (ῥητορείαν). E que ninguém pense que eu afirmo que a **justiça** (δικαιοσύνη) pode ser ensinada! Pois considero em absoluto que não há nenhuma espécie de **arte** (τέχνην) que seria capaz de infundir **temperança e justiça** (σωφροσύνην και δικαιοσύνην) em quem é por **natureza** (πεφυκόσιν) vil com relação à **virtude** (ἀρετήν). Penso, porém, que o **empenho nos discursos políticos** (τὴν τῶν λόγων τῶν πολιτικῶν ἐπιμέλειαν) poderia sobretudo instruí-los e ampará-los.<sup>21</sup> (*C.soph.* §21)

Essa proposição pode ser considerada uma síntese categórica e decisiva de sua doutrina propedêutica e filosófica, reunindo uma terminologia que aponta para aspectos morais envolvidos no processo pedagógico. Ao longo do *Contra os Sofistas*, Isócrates nos advertira que sua pedagogia é diversa daquela proposta por aqueles anteriormente censurados, definindo sua paideia, enfim, como “filosofia”. O autor, portanto, não se propõe a ensinar somente uma correta prática de discursos em sentido estritamente técnico, em resposta aos sofistas políticos – criticados entre os §§9-14 –, mas sobretudo a aprimorar moralmente o discípulo, em resposta aos erísticos censurados entre §§1-8, os quais não estão comprometidos com a verdade e visam apenas à “vitória” em um debate. É nesse sentido que ele contrasta as noções de *epieikeia* (idoneidade) e *rhetoreia* (eloquência), demonstrando que sua proposta de ensino reside antes na moral envolvida na prática oratória do que em diretrizes meramente técnicas. Vale salientar que *rhetoreia* é aqui um termo genérico, que se refere às habilidades oratórias amorais do cidadão que bem discursa em público, e não deve ser confundido com a *rhetorike* possivelmente cunhada por Platão no *Górgias* (448d9) para definir uma específica disciplina ensinada por sofistas de seu tempo (SCHIAPPA, 1999, p. 155-61).

## Conclusão

Após refutar um hipotético acusador no discurso *Antídose*, Isócrates afirma que sua paideia é, em outras palavras, sua filosofia:

50. Levando em conta tais considerações, e acreditando que esta escolha é muito melhor, as pessoas que querem ter parte nesta educação, da qual eu não fui excluído, mas, ao contrário, recebi uma reputação de enorme carisma. Acerca, portanto, de meu poder, de minha filosofia, ou de minha ocupação – como quiserdes chamar –, vós acabastes de ouvir toda a verdade.<sup>22</sup> (*Antid.* §50).

<sup>20</sup> “Σωκράτης – ἄρ’ οὖν, ὦ ἀγαθέ, ἀγροικότερον τοῦ δέοντος λελοιδωρήκαμεν τὴν τῶν λόγων τέχνην; ἢ δ’ ἴσως ἂν εἴποι: ‘τί ποτ’, ὦ θαυμάσιοι, ληρεῖτε; ἐγὼ γὰρ οὐδέν’ ἀγνοοῦντα τάληθές ἀναγκάζω μανθάνειν λέγειν, ἀλλ’, εἴ τι ἐμὴ συμβουλή, κτησάμενον ἐκεῖνο οὕτως ἐμὲ λαμβάνειν: τότε δ’ οὖν μέγα λέγω, ὡς ἄνευ ἐμοῦ τῶ τὰ ὄντα εἰδότε οὐδέν τι μᾶλλον ἔσται πείθειν τέχνην.” (*Phdr.* 260d).

<sup>21</sup> 21. Καίτοι τοὺς βουλομένους πειθαρχεῖν τοῖς ὑπὸ τῆς φιλοσοφίας ταύτης προστατομένοις πολὺ ἂν θᾶττον πρὸς ἐπιείκειαν ἢ πρὸς ῥητορείαν ὠφελήσειεν. Καὶ μηδεὶς οἰέσθω με λέγειν ὡς ἔστιν δικαιοσύνη διδακτόν· ὅλως μὲν γὰρ οὐδεμίαν ἡγοῦμαι τοιαύτην εἶναι τέχνην, ἥτις τοῖς κακῶς πεφυκόσιν πρὸς ἀρετήν σωφροσύνην ἂν καὶ δικαιοσύνην ἐμποιήσειεν· οὐ μὴν ἀλλὰ συμπαρακελεύσασθαι γε καὶ συνασκήσαι μάλιστα ἂν οἶμαι τὴν τῶν λόγων τῶν πολιτικῶν ἐπιμέλειαν (*C.soph.* §21).

<sup>22</sup> 50. ταῦτα λογιζόμενοι καὶ πολὺ κρείττω νομίζοντες εἶναι τὴν αἵρεσιν, βούλονται μετασχεῖν τῆς παιδείας ταύτης, ἥς οὐδ’ ἂν ἐγὼ φανεῖν ἀπεληλαμένος, ἀλλὰ πολλῶ χαριεστέραν δόξαν εἰληφώς. περὶ μὲν οὖν τῆς ἐμῆς εἴτε βούλεσθε καλεῖν δυνάμεως εἴτε φιλοσοφίας εἴτε διατριβῆς, ἀκηκόατε πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. (*Antid.* §50).



Nesse sentido, se a noção de uma paideia que se volta para o estudo do lógos cívico e epidítico, é inerente à definição de filosofia à qual um educador se dedica, encontraremos em Isócrates uma obra notavelmente idiossincrática para nós, leitores modernos, ao longo de sua trajetória. Apesar de herdeiro da tradição sofística do quinto século, preocupado em certa medida com aspectos técnicos e usos de uma eloquente oratória pública, sua paideia é, ao mesmo tempo, eticamente socrática e afim a um pragmatismo político; é definida, porém, com um termo (*philosophia*) cuja acepção atual é evidentemente platônico-aristotélica, fundamentalmente epistemológica e especulativa, aquela que de fato vingou na posteridade e se perpetuou através de séculos.

A paideia isocrática, no entanto, não deve ser levemente associada ao que entendemos por *rhetorike* em Platão (sobretudo no *Górgias* e no *Fedro*), pois, ainda que os conceitos sejam relativamente semelhantes, i.e., o estudo da prática oratória, as reflexões isocráticas sobre suas próprias práticas discursivas versam não sobre “retórica”, mas tão somente sobre o *logos* (*Antid.* §§291-9)180 – *paideia peri ton logon*). Por conseguinte, é sob a alcunha de “filosofia” que Isócrates legitima sua paideia, já que esse parece ter sido um termo de prestígio e, ao mesmo tempo, de disputa no quarto século para definir determinados métodos ou doutrinas pedagógicas. Ora, ao agir desse modo, tal como Platão, Isócrates evidentemente se distancia dos sofistas que recusa e cujas práticas educativas vitupera.

Dessa maneira, é um problema nosso, e não dos antigos, julgar que, sobretudo Sócrates, Platão e Aristóteles são filósofos de fato, excluindo do cânone outros pensadores dos séculos V e IV AEC, já que as doutrinas que se perpetuaram como “filosóficas” *per se* são umas, mas não outras. Vale dizer que os chamados “pré-socráticos”, por exemplo, mesmo no caso de alguns que jamais utilizaram o termo filosofia, recebem, até hoje, a alcunha de “filósofos” conforme a tradição. Consequentemente, não devemos tomar a rivalidade entre Platão e Isócrates apenas como uma batalha fundante entre tais instituições, “Filosofia *versus* Retórica”, mas entre dois modos diversos de pensar e de definir *philosophia*, segundo os interesses específicos de cada um deles (SCHIAPPA, 1999, p. 181). O juízo que Isócrates acabou sofrendo por conta da separação entre os dois domínios, Filosofia e Retórica, à luz da visão platônica sobre a segunda, como uma prática sofística, lisonjeadora e corrupta, ao contrário da primeira, fez com que o autor acabasse sendo considerado como quem não pratica a “verdadeira filosofia” e, desse modo, interpretado simplesmente como mais um sofista que jaz sob o domínio da Retórica. É exatamente essa conclusão que fez com que a obra de Isócrates perpassasse tanto tempo sem ser muitas vezes estudada, muito pouco conceituada, ou, ao menos, revisitada a partir dos próprios termos que definem sua paideia e suas doutrinas – *peri tes ton logon paideias* (*Antid.* §180) e *philosophia* (*Antid.* §50 e *C.soph.* §21)<sup>23</sup>. Portanto, em primeiro lugar, uma análise mais atenta ao vocabulário com o qual Platão e Isócrates operam, pode nos levar a compreender com melhor exatidão o pensamento de cada um, sem a influência da leitura moralizante do primeiro sobre o segundo (cf. SCHIAPPA, 1999, p. 155). Dessa forma, verificaremos que a rivalidade entre ambos reside antes no modo como suas filosofias atuam (pragmatismo *versus* idealismo; dialética *versus* *logos*; *episteme versus doxa*), do que em questões morais ou em conceitos basilares sobre a prática discursiva.

Contudo, em segundo lugar, se não coube à História da Filosofia incluir Isócrates em seu cânone de filósofos da Antiguidade, já que as doutrinas de sua paideia seriam certamente inconciliáveis com os contornos filosóficos fundantes de Platão e Aristóteles, não é de maneira nenhuma um lugar de demérito

---

<sup>23</sup> (Cf. HALLIWELL In: SHILDGEN, 1997, p. 115-6): “A separação entre filosofia e retórica tornou-se, de fato, uma questão institucionalizada no mundo grego, com consequências imensas e duradouras para a prática educativa e a demarcação da atividade intelectual. A história dessa separação gerou a conclusão quase unânime de que o *status* legítimo de Isócrates pode ser indubitavelmente colocado no lado retórico da divisão. Essa conclusão, com sua paradoxal contradição das pretensões ostensivas do próprio Isócrates ao caminho contrário, tem sido parcialmente sustentado por defensores filosóficos da divisão que – com base nas concepções oriundas de Platão e Aristóteles – não podem encontrar lugar apropriado para Isócrates dentro do domínio da filosofia.”

estor circunscrito ao domínio da Retórica – ainda que jamais tenha definido assim sua paideia. Ora, Isócrates é, antes de tudo, nada menos que uma espécie de pai da “educação formativa”, visto que foi talvez o primeiro no Ocidente a desenvolver uma “escola superior”, em que alunos, atenienses e estrangeiros, estudavam de três a quatro anos sob sua orientação (*Antid.* §87), antes de atuarem politicamente, seja como futuros monarcas, seja como democratas na pólis. Em seus discursos, infelizmente não temos informações muito objetivas sobre o conteúdo de um hipotético “programa de formação”, mas a presença das doutrinas da paideia isocrática na posteridade não deixa dúvidas a respeito de sua influência como professor e modelo aos discípulos. Ora, não é pequena a recepção de Isócrates em autores latinos, do mundo bizantino e do Humanismo italiano, por exemplo.

Se no Período Helenístico o debate sobre Filosofia e Retórica não aparece de maneira contundente, a Roma republicana, em compensação, será terreno fértil para uma rica recepção de filósofos e oradores gregos do Período Clássico. Aliás, não apenas em Roma, mas por todo o desenvolvimento da tradição Retórica, nenhum nome talvez tenha sido tão responsável pela perpetuação dos conceitos de Isócrates como o célebre orador Cícero. A *paideia* isocrática se transforma em Roma na *humanitas* ciceroniana (ARNALDI, 1948, p. 9-36). Em linhas gerais, é possível afirmar que, guardados os devidos contextos, ambos os termos dizem respeito ao tipo de estudo que provê refinamento moral e intelectual ao bom orador. São conceitos que apontam para o aprendizado da cultura humana ao qual o homem público deve se submeter para adquirir a erudição, o decoro e a idoneidade (*epieikeia*, *C.soph.* §21), necessárias a sua atuação política (Cf. Cícero, *De Officiis* 3.32, *De Legibus* 1.43, *De Re Publica* 2.48)<sup>24</sup>. Mais do que isso, trata-se de um ensino ideal de base literária, retórica e historiográfica, cujo instrumento de paz, civilização e concórdia entre os homens é, acima de tudo, o discurso (ROSA, 1984, p. 3).

Em Bizâncio, por sua vez, a partir do estabelecimento do que se convencionou chamar de “Império Romano do Oriente”, observamos uma cultura literária de absoluta continuidade dos modelos clássicos gregos e latinos. Não há ruptura com o que já havia se tornado canônico desde o Helenismo e a Roma Antiga, com o desenvolvimento de um ensino tradicional de uma equivalente “educação secundarista”. Nessa via, um autor como Isócrates, fundador de uma paideia centrada no lógos cívico, impregnado de orientações conservadoras para o pólis (cf. *Panegírico* e *Areopagítico*, por exemplo) e notável pan-helenista do Período Clássico, sem dúvida se torna um dos pilares de uma educação escolástica baseada na Retórica Grega (cf. ROSA, 1984, p. 12).

No que se refere ao Humanismo italiano, para finalizar, é bastante ilustrativo mencionar um dos nomes mais célebres da literatura universal, imitador de modelos clássicos como Isócrates, às vésperas do Renascimento florentino. À maneira do estilo invectivo isocrático contra os erísticos, Francesco Petrarca também censura as tendências epistemológicas e especulativas dos sécs. XIII e XIV EC, opondo-se à tradição escolástica medieval, fundamentalmente cristã e platônico-aristotélica<sup>25</sup>.

Apesar dessas potentes reverberações de Isócrates na posteridade, ele permanece sendo muito pouco estudado pelos classicistas, sobretudo se comparado à produção científica a respeito de Platão e Aristóteles,

---

<sup>24</sup> Para estudos vastamente referenciados sobre a relação entre Isócrates e Cícero (cf. HUBBELL, 1913 e SMETHURST, 1953); para estudos mais recentes (cf. COOPER, 2004 e FREITAS, 2017).

<sup>25</sup> (Cf. ROSA, 1984, p. 2-3): “Na base do ensinamento isocrático, há um substancial ceticismo epistemológico e teórico. As críticas que Isócrates não economiza aos filósofos da natureza e àqueles da mera especulação, aos quais chama de “erísticos”, sobretudo no discurso *Contra os Sofistas* (que é seu manifesto programático) e no *Antídoto* (que é o balanço de sua obra de educador), recordam muito intimamente as *Invective contra medicum* e o *De sui ipsius et multorum ignorantia* de Petrarca. Mesmo para os humanistas, [...], há um ceticismo epistemológico; ao combater os *averroístas* e os escolásticos, parecem polemizar contra cada indagação puramente especulativa, em nome de um ensinamento retórico, de interesse imediatamente ético e político.”

e a razão, como vimos, não é arbitrária. Além disso, o autor é também esquecido em absoluto dos programas e ementas literárias nos cursos de Grego Clássico atualmente, ao menos no Brasil. Seja no âmbito do Ensino de Graduação e de Pós-Graduação ou da pesquisa acadêmica, os estudos isocráticos ocupam um lugar ainda coadjuvante nos Estudos Clássicos, para não dizer de sua quase ausência na Filosofia Antiga e mesmo na Literatura Grega Antiga. Mais escassos ainda são os estudos que se debruçam sobre a recepção de Isócrates na posteridade, por exemplo em Roma, no Medievo latino, no mundo bizantino e no Humanismo e Renascimento italianos, mesmo que se trate de um precursor fundamental para a História da Educação, da Retórica e daquilo que hoje conhecemos como Ciências Humanas. Estudos nessa direção, portanto, poderão nos levar a novos caminhos ainda mais esclarecedores, a respeito do lugar ocupado por Isócrates e sua importância para o cânone retórico e literário da Antiguidade.

### Referências Bibliográficas

ARNALDI, F. 1948. *Cicerone*. Bari.

BENOIT, W. 1991. Isocrates and Plato on Rhetoric and Rhetorical Education. *Rhetoric Society Quarterly*, Vol. 21, n. 1, pp. 60-71.

BLOOM, A. D. 1955. *The Political Philosophy of Isocrates*. Chicago, IL, USA. 234pp. Tese de Doutorado, University of Chicago.

CICERO. 1928. *On the Republic (De Re publica). On the Laws (De Legibus)*. Translated by Clinton W. Keyes. Loeb Classical Library 213. Cambridge, MA: Harvard University Press.

CICERO. 1913. *On Duties (De Officiis)*. Translated by Walter Miller. Loeb Classical Library 30. Cambridge, MA: Harvard University Press.

COLE, T. 1991. *The origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore & London: The John Hopkins University Press.

COOPER, John M. Plato, Isocrates, and Cicero on the Independence of Oratory from Philosophy. In: *Knowledge, nature and the Good: Essays on the Ancient Philosophy*. Oxford: Princeton University Press, 2004.

DE VRIES, G. J. 1969. *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher.

FOWLER, H. N. 1936. *Plutarch: Moralia, Volume X*. The Classical Loeb Library. Harvard: Harvard University Press.

FREITAS, E. S. 2017. Platão, Isócrates e Aristóteles no De oratore, de Cícero. *Itinerários – Revista de Literatura*, n. 45, pp. 103-118.

GINSBURG, J. 2010. *A República de Platão*. São Paulo: Ed. Perspectiva.

HALLIWELL, S. 1997. Philosophical Rhetoric or Rhetorical Philosophy? In: SCHILDGEN, B. D. (ed.). *The Canon Rhetoric*. pp. 107-126. Detroit: Wayne State University Press.

HERMIDA, J. M. 1982. *Isócrates, Discursos*. Madrid: Editorial Biblioteca Gredos.

HOWLAND, R. L. 1937. The Attack on Isocrates in the *Phaedrus*, *The Classical Quarterly*, Vol. 31, No. 3/4, pp. 151-159.



- HUBBELL, H. M. 1913. *The Influence of Isocrates on Cicero, Dionysius and Aristides*. New Haven: Yale University Press. (Reprint from the collections of the University of Michigan Library).
- JEBB, R. C. 1876. *Selections from the Attic Orators from Antiphon to Isaeus*. London: Macmillan and CO., Limited.
- KENNEDY, G. A. 1994. *A new History of Classical Rhetoric*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- LACERDA, T. C. E. 2011. *Contra os Sofistas e Elogio de Helena de Isócrates: tradução, notas e estudo introdutório*. 89 pp. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.
- LACERDA, T. C. E. 2014. Platão versus Isócrates: divergências e convergências. *Phaos: Revista de Estudos Clássicos*, 14, 71-87.
- LACERDA, T. C. E. 2016. *Reflexões metadiscursivas no discurso Antídose de Isócrates*. São Paulo. 218 pp. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- LACERDA, T. C. E. 2018. Tradução do discurso Contra os Sofistas de Isócrates. *Rónai: Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*, Universidade Federal de Juiz de Fora, 6, 2, pp. 68-79.
- LOPES, D. R. N. 2011. *Górgias de Platão: obras II*. São Paulo: Ed. Perspectiva: FAPESP.
- LOPES, D. R. N. 2017. *Protágoras de Platão: obras III*. São Paulo: Ed. Perspectiva: FAPESP.
- MATSON, W. I. 1957. Isocrates the Pragmatist. *The Review of Metaphysics*, Vol. 10, n. 3, pp. 423-427.
- MCADON, Brad. 2004. Plato's Denunciation of Rhetoric in the *Phaedrus*, *Rhetoric Review*, vol. 23, n. 1, pp. 21-39.
- NICOLAI, R. 2004. *Studi su Isocrate: La comunicazione letteraria nel IV sec. a.C. e i nuovi generi della prosa*. Roma: Edizione Quazar.
- NORLIN, G. vol. I (1928) & II (1929). *Isocrates. The Loeb Classical Library*, Harvard: Harvard University Press.
- NUNES, C. A. 2011. *Platão: Fedro*. Belém, EdUFPA.
- PAPILLON, T. 2007. Isocrates. In: WORTHINGTON, I.. *A Companion to Greek Rhetoric*. Oxford: Wiley-Blackell.
- ROSA, L. G. 1984. *La fede nella paideia: aspetti dela fortuna europea di Isocrate nei secoli XV e XVI*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
- SCHIAPPA, E. 1990. Did Plato Coin Rhetoriké? *American Journal of Philology*, vol. 111, n. 4, pp. 457-470.
- SCHIAPPA, E. 1999. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven: Yale University Press.
- SCOTT, M. 2009. *From Democrats to Kings: The Downfall of Athens to the Epic Rise of Alexander the Great*. London: Abrams Press.



SMETHURST S. C. 1953. Supplementary Paper: Cicero and Isocrates. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Vol. 84, pp. 262-320.

TOO, Y. L. 1995. *The Rhetoric of Identity in Isocrates: Text, Power, Pedagogy*. Cambridge Classical Studies.

TOO, Y. L. 2008. *A Commentary on Isocrates' Antidosis*. Oxford: Oxford University Press.

USHER, S. 1974. *Dionysius of Halicarnassus: Critical Essays*. The Loeb Classical Library. Harvard: Harvard University Press.

VICKERS, B. 1998. *In Defense of Rhetoric*. Oxford: Clarendon Press.