

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

DIOGO JARDIM QUIRIM

“RECONTAR AS COISAS ANTIGAS COM NOVIDADE E AS NOVAS DE UMA
FORMA ANTIGA”. O *KAIRÓS* NA *PHILOSOPHÍA* DE ISÓCRATES: FILOSOFIA
GREGA E HISTORIOGRAFIA CONTEMPORÂNEA

Porto Alegre
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

DIOGO JARDIM QUIRIM

“RECONTAR AS COISAS ANTIGAS COM NOVIDADE E AS NOVAS DE UMA
FORMA ANTIGA”. O *KAIRÓS* NA *PHILOSOPHÍA* DE ISÓCRATES: FILOSOFIA
GREGA E HISTORIOGRAFIA CONTEMPORÂNEA

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História
da Universidade Federal do Rio Grande
do Sul, como requisito para a obtenção
do título de Mestre em História.

Orientador: Anderson Zalewski Vargas

Porto Alegre
2014

DIOGO JARDIM QUIRIM

“RECONTAR AS COISAS ANTIGAS COM NOVIDADE E AS NOVAS DE UMA
FORMA ANTIGA”. O *KAIRÓS* NA *PHILOSOPHÍA* DE ISÓCRATES: FILOSOFIA
GREGA E HISTORIOGRAFIA CONTEMPORÂNEA

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História
da Universidade Federal do Rio Grande
do Sul, como requisito para a obtenção
do título de Mestre em História.

Orientador: Anderson Zalewski Vargas

Aprovado em ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas

Prof. Dr. Henrique Fortuna Cairus

Profa. Dra. Mara Cristina de Matos Rodrigues

Prof. Dr. Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio

Porto Alegre
2014

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao meu orientador, Anderson Zalewski Vargas, que desde o período da minha graduação me proporcionou a oportunidade de ingressar na pesquisa dos estudos antigos, sem nunca me deixar descuidar de sua relevância para os dias atuais, por sua solicitude, acompanhamento, sugestões construtivas, críticas necessárias, paciência, pelas aulas inspiradoras e pelos comentários bem-humorados.

Agradeço, também, à Capes, pela bolsa que me foi concedida e permitiu que me dedicasse à pesquisa por mais tempo e com mais tranquilidade.

Agradeço à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, cujo ingresso me parecia tão distante há dez anos, e que hoje é parte fundamental da minha formação.

Do mesmo modo, demonstro minha gratidão a todos os professores da minha educação fundamental e média, que, cada qual a seu modo, souberam instigar em mim a vontade de aprender, ou, ao menos, suportaram minha energia canalizada para empreitadas menos produtivas, mas certamente muito divertidas.

Agradeço também aos meus amigos, que fazem a vida ser mais bela nos momentos bons e mais bela nos momentos ruins, na medida do possível. Seja aos que estão presentes hoje em minha vida, seja aos que já estiveram.

Especialmente, ao primo de grau confuso e amigo de alto grau João Henrique Casara Borges, e a Loren Beneditto, que provavelmente já atenderam ligações minhas em todas as 24 horas do dia. Ainda, a Felipe Prolo, presente tanto nos momentos em que eu queria compartilhar assuntos desta dissertação, quanto nos momentos em que eu precisava esquecê-la momentaneamente.

E, acima de tudo, ao meu irmão, Bruno, companheiro de convívio diário, de auxílio, e de xingamentos inomináveis a uma grande quantidade de futebolistas questionáveis que já vestiram a camisa do Grêmio, e à minha mãe, Isabel, que desde sempre me deu todo o suporte possível e impossível, em todos os âmbitos da vida, para que eu pudesse chegar até aqui.

RESUMO

Neste estudo, meu objetivo é investigar a influência da idéia de *kairós* na *philosophía* de Isócrates. Defendo que, a partir da noção de *kairós*, considerada tanto como oportunidade quanto como a particularidade de uma circunstância, Isócrates propõe uma *philosophía* que valoriza as opiniões (*dóxai*) em detrimento de um conhecimento seguro (*epistémē*), inalcançável para a natureza humana. Por fim, busco traçar relações entre a *philosophía* isocrática e questões da historiografia contemporânea, assim como refletir sobre a posição de Isócrates dentro da nossa tradição filosófica.

Palavras-chave: Isócrates – *Kairós* – Filosofia – Sofística – Historiografia.

ABSTRACT

In this study I aim to research the influence of the idea of *kairós* in Isocrates' *philosophía*. I argue that, considering the notion of *kairós* both as an opportunity and particularity of a circumstance, Isocrates proposes a *philosophía* that values the opinions (*dóxai*) instead of a secure knowledge (*epistémē*), unreachable to human nature. Finally, I seek to elaborate relations between the isocratic *philosophía* and issues of contemporary historiography, as well as meditate about Isocrates' setting within our philosophical tradition.

Keywords: Isocrates – *Kairós* – Philosophy – Sophistry – Historiography.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| Introdução | 7 |
| A <i>philosophía</i> de Isócrates | 27 |
| O <i>kairós</i> e a imprevisibilidade do futuro | 63 |
| <i>Phrónēsis</i> : a virtude do <i>philósophos</i> | 106 |
| Conclusão | 141 |
| Bibliografia..... | 150 |
| Apêndice: Isócrates, tradição e filosofia..... | 158 |
| Apêndice: Bibliografia | 185 |

Introdução



Um texto de Bruno Latour, escrito especialmente para a Folha de São Paulo e publicado na edição de 28 de março de 1999, intitulado *Nem céu nem inferno*, afirma que há séculos um mito fundador organiza as relações entre o mundo ocidental e a política.¹ É o mito da caverna, presente na *República*, de Platão.² Contando o mito, Latour traça uma analogia entre a caverna e o cinema moderno, segundo a qual os “clientes” estariam aprisionados às aparências, acorrentados, sem a possibilidade de desviar delas os seus olhos, assistindo à projeção de formas tomadas por realidade. O filósofo é quem rompe os laços dessas aparências e subtrai-se à contemplação da “câmara obscura”, encontrando o local técnico da verdadeira origem da projeção. Nesse ato, passa da *aparência* à *realidade* e compreende que os seus antigos companheiros de cativeiro permanecerão para sempre prisioneiros das imagens.

Latour pondera que o mito já fora bastante criticado pelo idealismo, por sua confiança ilimitada na busca pelas idéias, tendo-se ignorado outro aspecto importante: o desprezo às aparências por ele implicado. Respondeu-se ao mito com um materialismo saudável, segundo o autor; contra o apego às essências, pretendeu-se o contentamento com as aparências, à moda nietzschiana.³ Contudo, se criticarmos o mito apenas por seu

¹ LATOUR, Bruno. *Nem céu nem inferno*. In: **Folha de São Paulo**. São Paulo, 28 de março de 1999. Disponível em: www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs28039922.htm. Acesso em: 24 de março de 2014.

² O “mito” ou “alegoria da caverna” é encontrado no Livro VII da *República*, de Platão, entre os trechos 514a-518b.

³ A referência à Nietzsche nas discussões sobre as relações entre ciência, linguagem e verdade está longe de ser uma novidade. No que concerne às nossas discussões historiográficas, Carlo Ginzburg, em *Relações de força: história, retórica, prova*, criticando as tendências que reduzem a história à sua dimensão narrativa, associa a Nietzsche uma idéia de retórica contraposta à prova, anti-referencial, que transformaria a verdade em um conjunto de *tropos*. Sobre a leitura de Gerber por Nietzsche, p. 28: “Em *Acerca da verdade e da mentira*, a existência de diversas línguas é citada como prova do abismo que separa palavras e coisas: a linguagem não pode dar uma imagem adequada da realidade. A observação de Gerber vinha inserida numa argumentação destinada a demonstrar a fragilidade da chamada ‘ciência’”. Também na p. 31, sobre o caráter tropológico da verdade: “O Verbo que é verdade, o Verbo mediante o qual tudo o que existe se criou, o Verbo que se comunica por meio de tropos retóricos: estes temas foram recuperados e desviados por Nietzsche para uma direção radicalmente cética. Se tudo na linguagem é tropo, se a própria gramática não passa de um produto das figuras do discurso, as pretensões de conhecer o mundo por meio do idioma são disparatadas. Diante da pergunta feita por Pilatos — ‘O que é verdade?’ (João, 18, 38) —, Cristo respondeu em silêncio. Nietzsche a reformulou e respondeu: ‘Um exército móbil de metáforas, metonímias, antropomorfismos...’”. Ginzburg sugere que, contra aquilo que ele chama de “relativismo cético” na historiografia, se retome uma retórica que tem como núcleo central a prova, a qual ele encontra base na *Retórica* aristotélica. Voltaremos ao tema quando for apropriado. Ver: GINZBURG,

idealismo, por uma transcendência inútil, age-se como se Platão tivesse descrito com propriedade esse “mundo inferior”. Descrição que Latour sustenta ser duplamente inverossímil.

Em primeiro lugar, existiria no mito uma *inverossimilhança sociológica*. Não se pode imaginar que o mundo social seja descrito com indivíduos isolados, incapazes de se perceberem mutuamente, de tocar-se, falar-se, deslocar-se, acorrentados e incapazes de ver por si mesmos aquilo de que são feitas as aparências projetadas. Esse grupo de seres humanos, na dada situação, interagiria tocando-se, ferindo-se, discutindo entre si, e apalparia a tela buscando compreender o arдил. Se acontecesse de acomodarem-se novamente para desfrutar o filme, seria por vontade própria, para aproveitar o jogo das aparências, e não porque ignoram o mundo exterior além da tela.

Toda a beleza do mito da caverna, afirma Latour, provém da tormentosa fratura em relação às aparências, que depende inteira e unicamente da *inverossimilhança sociológica* em que é preciso manter esse povo. Sem uma concepção sociológica da vida em comunidade inepta não existe um contraste possível entre o filósofo santo e profeta, por um lado, e o homem comum, do outro. O platonismo só funciona se mergulharmos as pessoas comuns numa abjeção sem par. E, para que isso acontecesse, o próprio Platão teria encarcerado o povo na caverna, para que pudesse posteriormente libertá-lo. Platão não teria pecado, no mito, por idealismo, mas por sociologismo ou “abjetismo”.

Ao seguir a crítica, Latour defende que a maioria dos sociólogos aderiu ao mito nessa visão inverossímil do mundo social. Tentar entender os porquês disso leva a outra operação: a *inverossimilhança que explica a potência do mito*. Se o filósofo ascende ao céu das idéias, o faz só e despojado de todo e qualquer elemento do mundo social cruel e corrompido, e, se chega à realidade plena, o faz por um abandono de todos os seus antigos laços. O filósofo deve estar desligado do povo, virgem de toda a contaminação pelo social.

A epistemologia não tem sentido sem que pensemos também uma sociologia. Para Latour, a idéia inverossímil de que se pode chegar a uma realidade através de uma espécie de conversão que nos arrancasse do social só seria possível se deste tivermos uma idéia infernal. Na verdade, no mito ocorrem duas conversões; a primeira, quando o

Carlo. **Relações de força**: história, retórica, prova. Tradução de Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

filósofo ascende ao céu das idéias, despojando-se de todas as marcas do social, e a segunda, quando retorna à caverna, transformado em cientista, para pôr ordem no inferno social graças aos conhecimentos obtidos na clareza do sol. Apenas ele dispõe das leis naturais que não vêm contaminadas por qualquer marca da sociedade; sem o absurdo da sociologia, ainda segundo Latour, não é permitido nenhum sonho de grandeza da epistemologia. A descrição de um cientista em contato com uma realidade inteira e plena é tão pouco verossímil quanto a imagem de um mundo social infernal dos habitantes da caverna. Sem instrumentos, colegas, sem o próprio corpo, mediações e realidades intermediárias, nenhum cientista poderia ascender a qualquer realidade verificada e durável. Por fim, a idéia bizarra do social dada pelo mito platônico leva a crer que seria necessário um desligamento dele para que se possa pensar verdadeiramente.



Embora tenha começado com essa apresentação do texto *Nem céu nem inferno*, apresso-me em precaver de que o objetivo desse trabalho não é, de modo algum, realizar uma crítica acurada e detalhada a Platão ou ao platonismo. Primeiramente, seria uma imprudência e uma injustiça com Platão, no sentido de que não me fixarei nos meandros de sua literatura ou de seus inumeráveis intérpretes. O próprio platonismo, as releituras e reinterpretções de sua obra no decorrer da história do ocidente, demandaria um estudo imenso. Ao apresentar o texto de Bruno Latour, meu objetivo era sublinhar que um posicionamento em relação aos textos canônicos para nossa tradição, certamente o caso da *República* platônica, tem consequências políticas e epistemológicas nos nossos dias. Latour ataca o mito da caverna não apenas para criticar Platão; critica também uma ciência que despreza a marca social de sua origem e a subjetividade do pesquisador, que pressupõe a existência de constantes naturais fora de um mundo social considerado caótico, infernal, no qual impera a particularidade, formando uma idéia de cientista semelhante ao filósofo que se separa do vulgo, para ordenar o mundo através do conhecimento restrito que detém. O autor interpreta o mito de outrora, e utiliza-se do mito e de sua interpretação para expressar sua opinião sobre o saber desenvolvido no presente.

Considerando que Latour faz uso do mito da caverna para argumentar sobre uma idéia de cientista e a interação entre conhecimento e sociedade, cabe lembrar que voltar-nos para a tradição criticamente é um ato político e útil, e as tendências nela predominantes podem ser reavaliadas e reinterpretadas, pois, na própria história da solidificação dessa tradição, outras tendências e pontos de vista certamente foram sufocados ou marginalizados.⁴ Se o mito interferiu em um modo de se pensar o papel do intelectual, ou ao menos é elucidativo na interpretação desse modo, é possível que haja outras perspectivas também interessantes de ser consideradas. Platão não se expressava sozinho no século IV a.C.. Dialogava com antecessores e contemporâneos, contrapunha e era contraposto. Neste estudo, primordialmente me dedico a uma questão bastante específica: a influência da noção de *kairós* na *philosophía* isocrática. Contudo, essa introdução visa esclarecer que o interesse não é puramente reconstruir os sentidos e as formulações utilizadas nos textos de Isócrates, nem mesmo apenas entender em que ele se diferenciava ou se assemelhava a seus contemporâneos. Aparentemente, uma temática de pesquisa situada há mais de dois milênios passados pode soar quase de um interesse restrito a especialistas. Não se resumindo a questionar o passado, mas sendo por ele indagado e sugerido sobre nossa própria tarefa investigativa e utilidade política, podemos nos deparar, num texto escrito para um jornal de grande circulação, com um exemplo de que o estudo dos antigos ainda tem importância significativa em nossa cultura.

Se, em *Nem céu nem inferno*, é Platão — e o platonismo — tido como referência para pensarmos as relações entre intelectualidade, política e sociedade, neste estudo o autor a quem nos dedicamos é seu contemporâneo, concidadão, e em diversos pontos adversário de opiniões. No mito da caverna, deve-se fugir do mundo social para a busca de uma verdade durável; todavia, em Isócrates, só existe esse mundo. Afirmando uma impossibilidade da natureza humana em adquirir um conhecimento estável e definitivo (*epistémē*) nos assuntos relacionados à política, e condenando como assuntos menores aqueles que não têm utilidade para a comunidade, valoriza uma forma de saber um pouco mais comedida, mas sem decair para um relativismo extremado. Quando me concentro, aqui, no estudo do *kairós*, é porque me parece importante ressaltar que Isócrates defende — com a valorização deste termo que indica circunstância, ocasião,

⁴ Sobre as dimensões políticas do ato da interpretação e o processo crítico que relaciona passado, presente e futuro, ler: LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y leer textos. In: PALTÍ, Elias José. **Giro lingüístico e história intelectual**. Buenos Aires: Univ. Nacional de Quilmes, 1998. p. 283-84.

oportunidade, contexto — um conhecimento que não é maculado pelo seu local, temporalidade ou particularidade de origem; pelo contrário, é justamente por cada ação e expressão acontecer em um caso particular e único que delas pode haver legitimidade.

Em outro texto no qual Latour trata do mito da caverna, chamado *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*, aprofunda-se com mais atenção na idéia de dupla ruptura pela qual o filósofo passaria no mito.⁵ Para Latour, não haveria continuidade entre o mundo da caverna e o mundo das verdades a ele exteriores, pois essas verdades não são feitas pela mão do homem. O conhecimento só é possível afastando-se da agitação vulgar da caverna obscura, repleta de sentimentos subjetivos; após essa primeira ruptura, de libertar-se dos grilhões, da confusão e das aparências, a segunda se realiza no retorno à caverna, quando, munido das leis não-humanas, o intelectual retorna para por ordem ao caos, para cessar a “logorréia humana” de prisioneiros que jamais saberão como encerrar as suas disputas.⁶ Em *Contra os sofistas*, Isócrates claramente se afasta de uma noção tão tenebrosa do mundo social, quando afirma que aqueles que seguem as opiniões (*dóxai*) conseguem concordar entre si e obter muito mais êxito do que os que reivindicam possuir o conhecimento (*epistēmē*), pois esses, apesar de fingir conhecer o futuro, são incapazes de falar ou aconselhar sobre as questões do presente.⁷ Ao dirigir a sua atenção sobre as *dóxai*, Isócrates não está defendendo uma relatividade da verdade; pelo contrário, nega uma verdade que não seja humana. Se Latour alerta que ao filósofo do mito é dada a missão de pacificação da vida pública através da “legislação das leis científicas”, devido à “falta de transcendência” dos habitantes da caverna,⁸ em Isócrates existe uma espécie de insuficiência epistêmica. Não é porque os humanos não possuem por natureza a capacidade de prever o futuro (e justamente por isso constantemente debatem e discordam sobre o que fazer)⁹ que alguma ciência é impossível; apenas é bastante cuidadoso nos limites dessa ciência.

Este trecho de *Políticas da natureza* é de muita clareza para entendermos o que se quer dizer por um mundo de “não-humanos”, para além da caverna:

⁵ LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. Traduzido por Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru: EDUSC, 2004. p. 27-39.

⁶ Ibid., p. 27-28.

⁷ ISÓCRATES, **Contra os sofistas**, 7-8.

⁸ LATOUR, Bruno. op. cit., p. 30.

⁹ ISÓCRATES, op. cit., 2.

Por mais vastos que sejam os laboratórios, por mais que os pesquisadores estejam ligados aos industriais, por mais numerosos que sejam os técnicos, por mais ativos que sejam os instrumentos para transformar os dados, por mais construtivas que sejam as teorias, por mais artificiais que sejam os modelos, nada adianta, vamos declarar sem cerimônia que a Ciência não pode sobreviver senão com condição de distinguir absolutamente, e não relativamente, as coisas “tais como elas são”, da “representação que os humanos fazem delas”. Sem esta divisão entre “questões ontológicas” e “questões epistemológicas”, é o conjunto da vida moral e social que se encontrará ameaçada. Por que? Porque, sem ela, não haverá mais reserva indiscutível para por fim ao vozerio incessante do obscurantismo e da ignorância.¹⁰

Essa divisão entre ontologia e epistemologia, entre as “coisas tais como elas são” e as “representações que os humanos fazem delas”, serve como uma prerrogativa para a pacificação do mundo social realizada pelo filósofo. E, se estamos por apresentar os porquês da grande diferença do pensamento de Isócrates e a trajetória do intelectual do mito, na *Antídosis* Isócrates faz uma ressalva aos estudos daqueles que ele chama de “antigos sofistas”, que especulam do que as “coisas” (*tón óntōn*) são compostas, elencando Empédocles, Íon, Alcmeon, Parmênides, Melisso e Górgias.¹¹ A inutilidade desses estudos para Isócrates nos indica que esse ambiente externo à caverna — composto das “coisas tais como são”, não-humanas — não seria passível de investigação, ou nem mesmo cogitado. Na mesma *Antídosis*, Isócrates afirma que o *lógos* e a capacidade de persuadirmo-nos uns aos outros é a causa do nosso desenvolvimento civilizatório e de nossa complexidade cultural; graças a isso escapamos da vida dos animais e nos organizamos em cidades, criamos leis e as regras do justo, injusto, belo e vulgar.¹² Portanto, longe do desprezo de um mundo político semelhante a uma caverna ruidosa de “logorréia humana”, é a própria confusão desses discursos opostos e a capacidade de persuasão que nos engrandece e constitui enquanto sociedade. E, se parecer que tudo queda reduzido ao convencimento, no *Contra os sofistas* Isócrates adverte aqueles que exageram as suas capacidades enquanto educadores, gabando-se de persuadir a tudo e a todos sobre qualquer assunto sem se preocupar com a verdade.¹³ No entanto, certamente o conhecimento na *philosophía* isocrática jamais passaria por algo não-humano e separado do mundo político.

¹⁰ LATOUR, Bruno. op. cit., p. 29.

¹¹ ISÓCRATES, *Antídosis*, 267-269.

¹² *Ibid.*, 253-255.

¹³ ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 9.

A negação de um saber científico que pressupõe essa dupla ruptura pela qual atravessa o sábio que se liberta da Caverna e retorna para por ordem no mundo social, afirma Latour, costuma escandalizar os intelectuais defensores de uma ciência que é capaz de aceder a realidades exteriores e compreendê-las. Em resposta a quem põe em questão o mito ou aponta para a facilidade do desligamento do mundo social para alcançar realidades exteriores, pesam críticas de “relativistas”, “sofistas” ou “imorais”:

Se, polidamente, assinalamos que a facilidade com a qual os sábios passam do mundo social àquele das realidades exteriores, a comodidade com que fazem experiência por esta importação-exportação de leis científicas, a rapidez com a qual eles convertem o humano e o objetivo provam bem que não há ruptura entre os dois mundos, e que se trata muito mais de um tecido sem costura, seremos acusados de relativismo; dir-se-á que tentamos dar à Ciência uma “explicação social”; denunciarão em nós molestas tendências ao imoralismo; talvez nos perguntarão publicamente se cremos ou não na realidade do mundo exterior ou se estamos prestes a nos lançar do décimo quinto andar de um prédio, pois estimamos que as leis da gravidade, elas também, sejam “construídas socialmente”!¹⁴

E também:

A dupla ruptura da Caverna não se funda em nenhuma pesquisa empírica, sobre algum fato de observação, ela é até contrária ao senso comum, à prática cotidiana de todos os sábios; e se ela jamais existiu, vinte e cinco séculos de ciências, de laboratórios, e de instituições de sábios, desde muito a apagaram. Nada adianta, a polícia epistemológica anulará sempre este conhecimento ordinário, criando esta dupla ruptura entre os elementos que tudo religa, e peneirando aqueles que a põem em dúvida como relativistas, sofistas e imorais, que desejam arruinar todas as nossas oportunidades de aceder à realidade exterior e, assim, de reformar, por efeito reflexo, a sociedade.¹⁵

Na própria historiografia, as acusações de relativismo ou sofística estão presentes contra quem atenta para as questões retóricas presentes nas investigações históricas. Já citado na nota três desta introdução, no texto *Relações de força: história, retórica, prova*, Carlo Ginzburg se insurge contra o “desafio cético” que reduziria a história à sua dimensão narrativa. Além disso, essa redução seria consequência de uma concepção de retórica contraposta à prova, herdeira do pensamento nietzschiano e que

¹⁴ LATOUR, Bruno. op. cit., p. 30.

¹⁵ Ibid., p. 31-32.

resultaria em um problema político e cultural bastante grave: a defesa do direito do mais forte na convivência e no choque entre culturas, a legitimação da dominação do mais poderoso ao impor seus preceitos culturais perante os demais.¹⁶ O uso de uma série de acusações elencadas por Latour faz-se bastante notável: às ditas tendências narrativas, são chamadas de “teses céticas” e “desafio cético”;¹⁷ sobre *Acerca da verdade e da mentira*, de Nietzsche — para Ginzburg a origem da dissociação entre retórica e prova —, afirma defender uma “retórica radicalmente anti-referencial”;¹⁸ sobre o nexo entre conhecimento e poder, busca uma herança dos sofistas em Nietzsche;¹⁹ associa a redução da história à sua dimensão retórica a um “cavalo de batalha” de uma polêmica anti-positivista com implicações mais ou menos céticas, propondo uma historiografia que se sustenta unicamente no convencimento, não se diferenciando do romance, que constrói um mundo textual autônomo sem nenhuma relação demonstrável com uma realidade extratextual à qual se refere;²⁰ entre incontáveis ataques semelhantes que seria exaustivo enumerar.

Não pretendo traçar uma analogia simplista entre a historiografia de Ginzburg e os intelectuais criticados no texto de Bruno Latour; no entanto, o vocabulário e o teor das condenações em *Relações de força* são perceptivelmente semelhantes. Ao se referir a historiadores que assumem uma idéia de retórica contraposta à prova e afeita apenas ao convencimento, Ginzburg tem em mente os questionamentos feitos à história por pensadores como Hayden White e Roland Barthes. Mesmo que me afaste destas abordagens que aproximam excessivamente a historiografia da literatura, também julgo necessário alertar para os excessos de uma história que se pretenda como reconstrução do passado²¹ ou descobrimento da realidade total de uma sociedade, subtraindo-se da reflexão sobre as relações entre o presente da escrita do historiador e os instrumentos por ele utilizados para estudar o passado:

Mas, ao avaliar as provas, os historiadores deveriam recordar que todo o ponto de vista sobre a realidade, além de ser intrinsecamente seletivo e parcial, depende das relações de força que condicionam, por meio da possibilidade de acesso à documentação, a imagem total que uma sociedade

¹⁶ GINZBURG, Carlo. op. cit., p. 14-15.

¹⁷ Ibid., p. 13-14.

¹⁸ Ibid., p. 34.

¹⁹ Ibid., p. 42-43.

²⁰ Ibid., p. 47-48.

²¹ Ibid., p. 57. Mais precisamente: “a história humana pode ser reconstruída com base em rastros, indícios, semente.”.

deixa de si. Para “escovar a história ao contrário” [...], como Walter Benjamin exortava a fazer, é preciso aprender a ler os testemunhos às avessas, contra as intenções de quem os produziu. Só dessa maneira será possível levar em conta tanto as relações de força quanto aquilo que é irreduzível a elas.²²

Ainda:

A idéia de que as fontes, se dignas de fé, oferecem um acesso imediato à realidade ou, pelo menos, a um aspecto da realidade, me parece igualmente rudimentar. As fontes não são nem janelas escancaradas, como acreditam os positivistas, nem muros que obstruem a visão, como pensam os céticos: no máximo poderíamos compará-las a espelhos deformantes. A análise da distorção específica de qualquer fonte implica já um elemento construtivo. Mas a construção, como procuro mostrar nas páginas que se seguem, não é incompatível com a prova; a projeção do desejo, sem o qual não há pesquisa, não é incompatível com os desmentidos infligidos pelo princípio de realidade. O conhecimento (mesmo o conhecimento histórico) é possível.²³

Nota-se que Ginzburg é relativamente prudente ao considerar rudimentar a idéia de que as fontes oferecem um acesso imediato à realidade ou a parte dela; todavia, ao comparar as fontes a “espelhos deformantes”, mesmo que imprecisos, nos conferem a imagem de alguma realidade refletida. Além disso, considerando estas mesmas fontes como pontos de vista parciais e seletivos da realidade dos quais, dependendo da documentação, podemos inferir a “imagem total” que uma sociedade deixa de si, parece inequívoco afirmar que Ginzburg concebe como dever da historiografia a reconstrução do passado, mesmo que não seja deduzindo-o das fontes como translucidamente referenciais, mas assumindo uma idéia de realidade que pode subjazer as fontes mesmo “contra as intenções de quem as produziu”, apreendendo as relações de força que integram as “deformações dos espelhos” destas fontes.

Ao criticar as por ele consideradas “teses céticas” que reduzem a historiografia à sua dimensão narrativa, Ginzburg parece superestimar esse aspecto reconstrutivo do trabalho do historiador, subestimando a influência do presente na investigação e escrita histórica. Dominick LaCapra, em um texto intitulado *Rethinking Intellectual History and Reading Texts*, adverte que tanto uma representação puramente documental do passado quanto uma busca “presentista” de libertação do “peso” da história através da

²² GINZBURG, Carlo. op. cit., p. 43.

²³ Ibid., p. 44-45.

ficcionalização e mitologização irrestritas são enganosas.²⁴ Para LaCapra, “objetivismo” e “relativismo” são falsas opções;²⁵ sem decair em uma extravagância epistemológica, na qual as fontes poderiam fazer-nos aceder à realidade do passado, nem em um ceticismo no qual a história não teria mais legitimidade do que a ficção, propõe uma história *dialógica*, em que a interpretação é a voz do leitor histórico no diálogo com o passado, mas considerando que este passado (ou os textos) também possui as suas próprias vozes, que resistem aos exageros de qualquer interpretação.²⁶ Ginzburg, na citação acima, afirma que a projeção do desejo do historiador — representação do momento presente — não é incompatível com os desmentidos infligidos pelo *princípio de realidade*. Ora, em LaCapra, não seria um *princípio de realidade* que desmentiria a projeção dos desejos do historiador, mas os próprios textos. Sugere LaCapra que “um texto é uma rede de resistências, e um diálogo é um assunto bilateral; um bom leitor é também um ouvinte atento e paciente”.²⁷ Existe aí uma grande diferença. No ponto de vista de LaCapra, pensar em um *princípio de realidade* seria, no mínimo, sobrevalorizar o aspecto documental dos textos:

Na realidade, o problema passa a ser o de repensar os conceitos de “dentro” e “fora” [do texto] em relação aos processos de interação entre a linguagem e o mundo. Um dos aspectos mais estimulantes dos recentes estudos sobre a textualidade tem sido a investigação sobre os motivos pelos quais os processos textuais não podem confinar-se dentro dos marcos do livro. O mesmo contexto ou “mundo real” é “textualizado” de diversas maneiras, e, ainda, se alguém acredita que o sentido da crítica é mudar o mundo e não simplesmente interpretá-lo, o mesmo processo e os resultados da mudança colocam problemas textuais. A vida social e individual podem ser vistas frutiferamente segundo a analogia do texto, implicadas em processos textuais que a princípio são mais complicados do que a imaginação histórica está disposta a admitir. [...] Em termos mais gerais, a noção de textualidade serve para fazer menos dogmático o conceito de realidade ao apontar o fato de que alguém está “sempre já” envolto em problemas de uso da linguagem na medida em que tenta obter uma perspectiva crítica sobre eles, e coloca a questão tanto das possibilidades como dos limites do significado. Para o historiador, a reconstrução mesma de um “contexto” ou uma “realidade” se produz sobre a base de restos “textualizados” do passado. A posição do historiador não é única, pois todas as definições da realidade estão comprometidas em processos textuais.²⁸

²⁴ LACAPRA, Dominick. op. cit., p. 284.

²⁵ LACAPRA, Dominick. **History & Criticism**. New York: Cornell University Press, 1985. p. 21.

²⁶ Ler: LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y leer textos. In: PALTÍ, Elías José. **Giro lingüístico e história intelectual**. Buenos Aires: Univ. Nacional de Quilmes, 1998. p. 269 e p. 285.

²⁷ Ibid., na mesma p. 285, citada na nota acima.

²⁸ Ibid., p. 240-241. Todas as traduções das citações de LaCapra são minhas.

Enquanto em Ginzburg os anseios subjetivos do pesquisador são limitados pelos imperativos impostos por um *princípio de realidade*, LaCapra defende que os próprios contextos ou abordagens de uma realidade são elas mesmas textualizadas e, se algo serve como resistência a uma tendência ficcionalizante, não é a uma realidade exterior aos textos, senão os próprios textos. Isso não indica que, em LaCapra, os textos sejam universos autônomos a qualquer coisa que lhes sejam exteriores e que qualquer interpretação seja válida; contudo, todo processo de leitura e interpretação de eventos externos ao texto são entremeados por problemas do uso da linguagem. Ademais, pode-se fazer uma analogia a esse *princípio de realidade* em LaCapra ao que ele chama de *hipostatização* do contexto.²⁹ Nunca temos apenas *um* contexto, e se elegemos apenas um como privilegiado, traçando relações orgânicas e redutivas com as questões estudadas e interpretadas, esquecemos que existem uma série de contextos interagentes e complexos, e que todos os contextos são também textualizados, sejam os presentes nas fontes por nós utilizadas ou por nós construídos no processo de escrita. Portanto, buscar reconstruir a imagem total que uma sociedade deixou de si mesma, entender as fontes como espelhos deformantes da realidade ou crer que um *princípio de realidade* é que limita as motivações da subjetividade do historiador, em LaCapra, seria transformar *um* contexto em pano de fundo, instrumento explicativo ou noção de realidade, tomando um processo construído textualmente por materialidade a qual podemos nos referir e da qual podemos inferir relações causais, em detrimento de tantos outros possíveis.

Afinal, se assim como, por um lado, Ginzburg se refere às “tendências céticas” com termos muito semelhantes aos usados por aqueles a quem Latour chama de “polícia epistemológica”, acusando de relativistas, de sofistas e de imorais — associando as consequências de se pensar em uma retórica contraposta à prova com a defesa do direito do mais forte se impor sobre outros povos, outras culturas ou minorias —, por outro lado, imaginar um *princípio de realidade* ou relações de força que se escondem por trás dos textos incomodamente pode se aproximar a uma cisão de dois mundos, em um dos quais existiriam verdades não-humanas. Assumindo a existência da possibilidade de reconstruir a imagem total que uma sociedade deixa de si, ou existindo um *princípio de realidade* que desmente os desejos do historiador, parece-me que, desta forma, foge-se da “logorréia humana”, salta-se dos textos para uma realidade perpétua que os transcende, coloca-nos enquanto historiadores como reconstrutores de realidades

²⁹ LACAPRA, Dominick. op. cit., p.252.

passadas em vez de interpretadores de textos e contextos. Seja de onde, como ou quando o historiador escreve, o que há para ser reconstruído se mantém o mesmo. Não situando esse limite da ficcionalização em um *princípio de realidade*, mas nas textualidades que interagem com essa realidade, LaCapra propõe uma história que seja *dialógica*, em que essa dimensão documental da história como reconstrução dos “diálogos dos mortos” seja uma conversação com o presente do historiador, seus questionamentos e os próprios contextos nos quais ele está inserido.

Isso implica que essa tarefa interpretativa do historiador seja também um ato político; a historiografia tem o direito e o dever de constantemente reavaliar a própria tradição,³⁰ de reavivar tendências que foram submersas e evitar os excessos da “reprodução sonâmbula” de um cânone.³¹ Ao criticar o mito da caverna como fundador e organizador das relações entre o mundo ocidental, a política e a produção científica, Bruno Latour nada mais faz do que exercer esse dever de questionamento da própria tradição com utilidade e consequências para discussões que nos são contemporâneas.

Isócrates, em um texto intitulado *Panegírico*, afirma que se fosse possível apresentar um mesmo assunto apenas de uma forma, seria gratuito falarmos sobre as coisas que os nossos antecessores já falaram. No entanto, os *lógoi* têm por natureza a característica de tornar possível que engrandeçamos aquilo que é pequeno e diminuamos aquilo que é grandioso, assim como que tratemos de coisas antigas com novidade e o que é novo de uma forma antiga. Ainda, sustenta que os feitos do passado são uma herança comum a todos, e que o sábio (*eû phronoúntōn*) é aquele que faz seu uso apropriado segundo as circunstâncias dadas (*en kairói*).³² Fazer uma proposição frágil se tornar forte ou vice-versa, e inverter os termos do justo e do injusto foi uma crítica incansavelmente lançada contra aqueles que eram acusados de sofística, nos tempos de Isócrates. No entanto, acredito que Isócrates vai além disso: o passado de uma comunidade e a sua tradição pode ser constantemente relido e reutilizado, e essa herança comum tem influência nas deliberações políticas do *philósophos*. Em contraposição ao sábio do mito da caverna que realiza uma ruptura para buscar leis não-humanas que organizam o mundo político, na *philosophía* isocrática as discussões políticas não devem ser pautadas pela iluminação de um conhecimento estável transcendente, pertencente à ciência enquanto *epistēmē*, mas na contínua deliberação

³⁰ LACAPRA, Dominick. op. cit., p. 281.

³¹ Ibid., p. 245.

³² ISÓCRATES, *Panegírico*, 7-9.

sobre as incertezas do futuro, e pelo uso de um conhecimento humano advindo da interpretação e experiência dessa tradição aliado de uma sabedoria que visa aconselhar sobre o presente.

O termo *kairós* assume grande importância para que entendamos este conhecimento humanamente moderado e pertencente ao mundo político. Em *Contra os sofistas*, Isócrates sustenta que as coisas faladas por alguém outrora já não têm a mesma utilidade para alguém que fale depois dele, e que os discursos, para serem belos, precisam estar de acordo com o *kairós*.³³ Na *Antídosis*, aos estudantes da *philosophía*, é recomendado que aproximem as suas opiniões do *kairós*.³⁴ E, como vimos acima, no *Panegírico*, o sábio é aquele que faz uso desse passado como uma herança da comunidade *en kairói*. Com isso, apesar de os *lógoi* terem esse poder de alterar a grandiosidade dos acontecimentos e assuntos e abordá-los com novidade ou de forma antiga, tanto os modos como nos expressamos, como pensamos e como usamos dessa tradição estão — ou devem estar — entremeados e adequados às circunstâncias. E quando defendi que, diferentemente do sábio do mito da caverna, a *philosophía* de Isócrates não almejava se desprender das marcas do social para obter sua legitimidade, me referia a essa impossibilidade de fuga do tempo e dos contextos particulares nos quais nos inserimos que, em vez de limitadora, em Isócrates é a prerrogativa para que o conhecimento seja possível.

A história *dialógica* proposta por Dominick LaCapra, que não privilegia a reconstrução do passado, por um lado, nem a dimensão narrativa e as peculiaridades dos questionamentos do presente de estudo e escrita do historiador, poderia muito melhor encontrar mais similaridades nessa interferência mútua entre presente e passado, em Isócrates, do que no mito da caverna platônico. Carlo Ginzburg defende que, se quisermos aproximar a história da retórica, não se deve considerar uma retórica anti-referencial — que, segundo ele, remonta aos sofistas e as idéias nietzschianas da verdade reduzida a *trópos* —, mas a *Retórica* aristotélica, que teria como núcleo central as provas. No entanto, esse retorno a Aristóteles e sua noção de prova serve para fundamentar uma história que tem como objetivo a reconstrução do passado, da imagem total que uma sociedade deixa de si, na qual a subjetividade do historiador esbarra nos desmentidos do *princípio de realidade*. Ora, considerar que o historiador encontra em

³³ ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 13.

³⁴ ISÓCRATES, *Antídosis*, 184.

sua investigação um *princípio de realidade*, que se podem reconstruir relações de força transcendentais às fontes, que estas fontes são espelhos deformantes (mesmo que deformem, refletem a imagem de algo), nos leva a crer que não importa as particularidades dos contextos em que uma inumerável quantidade de investigadores podem estar submersos, as incontáveis variáveis de lugar, tempo, instituição, língua, interesses pessoais, preferências políticas, entre tantas outras, o conhecimento decorrente da investigação, para ser verdadeiro, deve ser o mesmo, ou pelo menos muito similar. Essa *atemporalidade* inerente a uma noção de realidade que pode ser conhecida através de um método — e a aproximação das noções aristotélicas de prova nos indica essencialmente um método de tratar as fontes — se assemelha incomodamente às leis ou verdades não-humanas exteriores a caverna, intocadas pelo vozerio dissonante de seus habitantes. O uso isocrático do *kairós*, representando as circunstâncias naquilo que elas têm de particulares, de singulares e específicas, nos parece muito mais adequado se quisermos pensar em uma história que não ambicione ela mesma fugir do mundo social.

Kairós é uma palavra sem correlativo muito aproximado no português, de significado complexo e bastante polissêmico. Segundo o dicionário *A Greek-English Lexicon*, de Liddell e Scott, pode significar: justa medida de uma coisa para a outra, proporção, conveniência ou a exata relação entre duas coisas; referindo se ao lugar, o ponto certo, a parte vital de um corpo; sobre o tempo, é o momento certo, o instante exato para agir, o momento crítico ou um momento particular; no plural, *kairoí*, os tempos, o estado das coisas — na maioria das vezes no mau sentido; tirar vantagem, se aproveitar de algo.³⁵ Os significados presentes no *Le Grand Bailly* são muito semelhantes a estes, talvez se acrescentando apenas as noções de circunstância e de um lugar conveniente.³⁶ Pierre Chantraine, além das acepções já elencadas, adiciona a idéia de um ponto preciso em que se toca o objetivo ou o alvo.³⁷ Em seu livro *O efeito sofisticado: sofística, filosofia, retórica e literatura*, Barbara Cassin aproxima a noção de *kairós* ao momento da “crise” para o médico, da decisão necessária entre a cura ou a morte, ou mesmo ao momento em que a flecha é lançada, estando entre o acerto e o erro. É “o nome da meta na medida em que depende inteiramente do instante, o nome

³⁵ LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. 7ª edição revisada. New York: Harpers & Brothers, 1883.

³⁶ BAILLY, Anatole. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 2000.

³⁷ CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots**. Paris: Librairie C. Klincksieck e Cie., 1999.

do lugar na medida em que é integralmente temporalizado”.³⁸ Cassin assume a hipótese de Onians, em que a palavra *kairós* originariamente se confundia com *kaîros*, esta que, por sua vez, é para Chantraine a “corda” ou “fio” que fixa a extremidade da urdidura no tear.³⁹ Por outro lado, ainda referindo-se ao tear, Onians considera *kaîros* o espaçamento ou o vazio criado pela abertura dos cadilhos.⁴⁰ Contudo, embora o caráter bastante técnico dificulte uma abordagem precisa, o importante é que algumas hipóteses consideravelmente plausíveis indicam que, na sua origem, a palavra *kairós* pertencia à semântica da tecelagem, da junção e do entrelaçamento de fios em um momento preciso.

O momento singular do *kairós*, essa meta enquanto dependente do instante ou lugar integralmente temporalizado, remete facilmente a nossa idéia de circunstância, de conjuntura ou, alargando um tanto o sentido, de contexto. E quando Isócrates afirma que é preciso adequar as nossas opiniões (*dóxai*), os nossos discursos e os nossos usos do passado enquanto herança comum ao *kairós*, ocorre precisamente um entrelaçamento entre os pensamentos, ações e decisões do *philósophos* a uma situação específica, a um caso sobre o qual é preciso deliberar enquanto momento crítico no presente. Se as *dóxai*, em Isócrates, para terem legitimidade, necessitam estar entrelaçadas ao *kairós*, em tudo se afasta a idéia de um sábio que precise se afastar das turbulências do mundo social para descobrir verdades não-humanas que permanecem no tempo, pois o próprio pensamento, as próprias relações com a tradição e as deliberações não podem prescindir das circunstâncias. Da mesma forma, pensar em uma historiografia que busque apenas recontar o diálogo dos mortos, que ambicione reconstruir a imagem deixada por uma sociedade de si mesma, implica que o passado seja um *monólogo* estático a ser ouvido;

³⁸ CASSIN, Barbara. **O efeito sofisticado**: sofística, filosofia, retórica, literatura. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005. p. 206-208.

³⁹ Chantraine sobre a palavra *kaîros*: “Todos os empregos de *kaîros* e derivados são técnicos e evocam, por outro lado, a noção de ‘nó, fios amarrados, unidos’. A etimologia é obscura [...], mas a palavra pode estar associada a *kairós*, que seria um uso figurado (‘o ponto exato, o ponto de encontro, o nó?’) com mudança de acento.”. CHANTRAINE, Pierre. op. cit., verbete *kaîros*. As traduções de Chantraine são minhas.

⁴⁰ Nas palavras de Onians, “Nós podemos agora suspeitar que *kaîros* e *kairós*, dos quais temos razões para acreditar que significavam a abertura, a passagem através da qual os arqueiros tentam atirar, eram originariamente a mesma palavra. A diferenciação por aqueles que inseriram os acentos não provam mais, por sua origem, que os casos acima citados de *dēmós* e *dēmos*, *myrío* e *mýrioi*, etc. O uso na tecelagem explicará melhor o sentido de ‘tempo crítico’, ‘oportunidade’ [...]; pois nela a abertura da urdidura permanece por tempo limitado, e o ‘tiro’ deve ser feito enquanto está aberta. A crença na tecelagem do destino com a extensão dos fios da urdidura representando a extensão do tempo pode ter auxiliado esse uso de *kairos*.”. A última palavra não é acentuada no original. Ler: ONIANS, Richard Broxton. **The origins of European thought**: about the body, the mind, the soul, the world, time and fate. Cambridge: Cambridge University Press, 1951. p. 346-347. As traduções de Onians são minhas.

por outro lado, ao concebermos um estudo histórico que se instaura como *diálogo* entre presente e passado, estas duas temporalidades se entrelaçarão sempre de modos bastante particulares, o que não resulta necessariamente em um relativismo, ceticismo ou ficcionalização, já que, nas próprias palavras de LaCapra, os textos são “redes de resistência”.⁴¹

Antecipo que, cuidando para estas analogias não soarem excessivamente ensaísticas, o ponto crucial a que quero chegar é: assim como Latour utilizou o mito da caverna para dialogar com o seu texto, e Carlo Ginzburg remeteu-se à *Retórica* aristotélica, estudar a influência da idéia de *kairós* para a *philosophía* de Isócrates pode nos propor algumas questões interessantes sobre a relação entre presente e passado ou conhecimento e tempo. Resta que a reinterpretação dos antigos é a atualização de nossa própria tradição, e o dever político de sua reavaliação constante implica também em nossa atitude diante da historiografia e o modo de pensar o fazer científico.

Portanto, ao voltar-nos para as advertências de Latour sobre as “inverossimilhanças” de uma ciência que visa se despojar das marcas do social, remetendo-nos a Platão, acredito que em Isócrates encontra-se uma alternativa interessante, pois justamente nele a conversão para outro plano além da caverna seria irrealizável; e mais, o conhecimento entremeado por todas essas marcas do social (ou mesmo temporal) é aquele que nos cabe como seres humanos, sendo, por isso, em vez de denegrido, comemorado graças a essas marcas. Afirmando a imprevisibilidade do futuro, sugere a inexistência da possibilidade de um sábio que se isole da multidão, portador do conhecimento, que venha a servir como guia. Ao hipoteticamente traçarmos uma analogia da caverna do mito segundo a *philosophía* isocrática, como metáfora da sociedade, fora dela não haveria a claridade do conhecimento, mas um horizonte de névoas dificilmente discernível a ser tateado pelos próprios habitantes da caverna, onde a constante deliberação sobre qual caminho a seguir toma o lugar de um guia iluminado impossível.

⁴¹ LACAPRA, Dominick. op. cit., p. 285.



Antes de esboçar um breve resumo dos capítulos presentes nesse estudo, farei alguns apontamentos de caráter técnico.

Em primeiro lugar, apresentarei os termos em grego transliterados para o nosso alfabeto, em itálico, segundo as *Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo*, de Ana Lia do Amaral Almeida Prado.⁴² O intuito é facilitar ao máximo a leitura, tanto para especialistas quanto para curiosos ou iniciantes nos estudos helênicos. O fácil acesso aos originais⁴³ e as referências cuidadosas garantem que o leitor, interessado numa análise mais acurada e paratextual, seja devidamente remetido, sem nenhum prejuízo à fluidez da leitura.

Em segundo lugar, não utilizarei as normas do Acordo Ortográfico de 1990, cuja obrigatoriedade de utilização no Brasil só se dará a partir de 31 de dezembro de 2015, por preferências pessoais.

Em terceiro lugar, as traduções por mim utilizadas são apontadas na primeira vez em que cito determinada obra, e seguem, também, com referência detalhada na seção “Bibliografia”. Nos casos de obras que citam textos em grego, mantenho os padrões de transliteração originais, por respeito aos autores, excetuando-se quando estes se servem do alfabeto grego, que translitero pelos motivos supracitados.

Por fim, para os textos de Isócrates, fui muito auxiliado pelas traduções para o inglês, de George Norlin,⁴⁴ para o francês, de Georges Mathieu e Émile Brémond,⁴⁵ e para o português, de André Rodrigues Bertachi,⁴⁶ Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda⁴⁷

⁴² PRADO, Ana Lia do Amaral Almeida. Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo. In: **Clássica**: revista brasileira de estudos clássicos. vol. 19, nº 2. Belo Horizonte: SBEC, 2006. p. 298-299.

⁴³ Praticamente todos os textos antigos citados podem ser encontrados, em grego, na Perseus Digital Library, no seguinte endereço: www.perseus.tufts.edu/hopper.

⁴⁴ ISÓCRATES. **Isocrates**. Traduzido para o inglês por George Norlin. Londres: Willian Heinemann Ltd., 1980. 3 v.

⁴⁵ ISÓCRATES. **Discours**. Traduzido para o francês por Georges Mathieu e Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1929. 4 v.

⁴⁶ BERTACHI, André Rodrigues. **O Panegírico, de Isócrates**: tradução e comentário. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2014.

⁴⁷ LACERDA, Ticiano Curvelo Estrela de. **Contra os sofistas e Elogio de Helena de Isócrates**: tradução, notas e estudo introdutório. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2011.

e Júlio de Figueiredo Lopes Rego.⁴⁸ No entanto, em todas as citações, realizei alterações de gosto, matiz e convicção pessoal, sendo eu também, por isso, o responsável pelas escolhas tomadas e enganos cometidos.



Dividi este trabalho em três capítulos, cujos nomes, em ordem, são: “A *philosophía* de Isócrates”, “O *kairós* e a imprevisibilidade do futuro” e “*Phrónēsis*: a virtude do *philósophos*”. No primeiro capítulo, meu principal objetivo é apresentar a fragilidade da oposição criada entre aqueles que se intitulavam *philósophoi* e os alvos de suas críticas, geralmente situados sob a alcunha de *sophistaí*. Sustento que, em fins do século V e começos do século IV a.C., em Atenas, além de existir um embate de pensamentos conflitantes, houve um choque geracional e comportamental. Uma grande heterogeneidade impossibilita a apreensão de uma unidade de identidade que forme dois grupos claramente definidos e contrapostos. Faremos uma breve retomada dos sentidos das palavras *sophía* e *sophós*, assim como do surgimento de uma *sophía* política relacionada às histórias e anedotas que circundam os chamados Sete Sábios⁴⁹. Esta *sophía* seria um primeiro momento de uma série de discussões em torno da *paideía* ateniense ideal, e da validade dos valores da justa medida, equilíbrio e moderação. Então, apresentarei o famoso diálogo entre o *díkaios lógos* e o *ádikos lógos*, presente n’*As nuvens*, de Aristófanes, que bem representa a contraposição entre o antigo modelo de educação guerreira, baseada na *sōphrosýnē*, e a nova educação percebida muitas vezes uniformemente como sofística, valorizando a *agorá*,⁵⁰ o discurso e a persuasão.

⁴⁸ REGO, Julio de Figueiredo Lopes. **Os discursos cipriotas: Para Demônico, Para Nicocles, Nicocles e Evágoras** de Isócrates, tradução, introdução e notas. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2010.

⁴⁹ Os Sete Sábios são um conjunto de personalidades a quem uma tradição posterior atribuiu diversas sentenças memoráveis. A relação dos sete é bastante variável em diferentes autores. No capítulo 1, avançaremos no tema com mais cuidado. Por ora, para uma leitura específica sobre o assunto: LEÃO, Delfim Ferreira. A tradição dos Sete Sábios: o *sapiens* enquanto paradigma de uma identidade. In: **Cidadania e paidéia na Grécia Antiga**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010. p. 47-110.

⁵⁰ Sobre a *agorá* ateniense, José Ribeiro Ferreira a descreve como um importante centro cívico, religioso e comercial, cujas especiais condições climáticas da Grécia convidavam para a convivência ao ar livre. Nela, localizavam-se vários templos, altares, estátuas e edifícios públicos de grande importância. As sessões da *ekklēsia*, antes da transferência para a colina da Pnix no século V a.C., e as reuniões da *boulē*, também se realizavam na *agorá*. Gravados em pedra, encontravam-se diversos documentos importantes, por ser um local de grande afluência de pessoas, onde, diariamente, se realizava o mercado, e

Por fim, passaremos à crítica de Isócrates aos seus opositores pela hegemonia da *paideía* ateniense, presente em *Contra os sofistas*, e os diversos usos da palavra *sophistaí* por outros autores, tornando claro que a sua conotação negativa serve mais como instrumento de ataque ao adversário do que para discriminar algo que se assemelhe a um “movimento sofisticado”. Este primeiro capítulo parte de uma análise da *philosophía* isocrática em uma escala mais ampla, para que entendamos porque, nos primórdios do que posteriormente se consolidaria como uma disciplina filosófica, alguns intelectuais foram afastados desta terminologia e despojados de sua legitimidade.

Em “O *kairós* e a imprevisibilidade do futuro”, busco uma aproximação dos significados do termo *kairós* e a análise de sua importância para a peculiaridade da *philosophía* de Isócrates. Diante da indeterminação do futuro, Isócrates defende que a *paideía* necessária para a formação do político deve centrar-se na deliberação. À deliberação, cujo sucesso depende de uma sabedoria prática chamada *phronēsis*, cabe considerar tanto a experiência advinda do passado quanto um entendimento possível do presente para entrever os rumos possíveis de uma determinada situação crítica. Este presente enquanto uma atividade em progresso, conjuntamente aos seus contextos, circunstâncias singulares e oportunidades, é o *kairós*; sendo o momento que torna a escolha possível, é a prerrogativa da liberdade de ação humana, e o limiar que a conduz tanto para o acerto quanto para o erro. Portanto, só há casos; parecendo à primeira vista uma grande limitação à ação e ao conhecimento humano, é justamente ele o instante em que a *téchnē* pode ser exercida, como competência desenvolvida pela cultura para lidar com a natureza sem o auxílio divino. E, dado que o distintivo dos humanos em relação aos demais seres, em Isócrates, é o *lógos*, é em seu uso com excelência e estudo que a sua *philosophía* se dedica. *Lógos* que, graças a ele, tornou possível a estruturação de cidades, leis, das idéias do bom, do justo e do útil, e permitiu que persuadamo-nos uns aos outros para que, desta forma, seja nos permitido debater as soluções adequadas para os problemas com que se deparam as nossas comunidades.

representava um ponto de referência para os atenienses que procuravam debater os mais diversos assuntos. Ver: FERREIRA, José Ribeiro. Educação em Esparta e Atenas: dois métodos e dois paradigmas. In: **Cidadania e paidéia na Grécia Antiga**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010. p. 32. Além disso, acrescento, parafraseando Kurt A. Raaflaub, a importância dos eventos militares na *agorá*, principalmente junto às competições que ocorriam durante as Panatenéias. No mesmo sentido, o canto noroeste da *agorá* era repleto de monumentos celebrando vitórias atenienses, sejam míticas ou históricas, representando, por exemplo, a batalha de Maratona. RAAFLAUB, Kurt A.. Warfare and Athenian society. In: **The Cambridge Companion to the age of Pericles**. Editado por Loren J. Samons II. New York: Cambridge University Press, 2007. p. 106.

No último capítulo, intitulado “*Phrónēsis*: a virtude do *philosophos*”, dedico-me a entender a importância da *phrónēsis* como a virtude adequada à deliberação isocrática. Palavra derivada do vocábulo *phrénes*⁵¹, que significava diafragma ou pulmões, remete a uma qualidade de pensamento, exprimindo, além de uma função intelectual, certo estado emotivo e uma tendência à ação. Na linguagem médica, além da funcionalidade intelectual, remetia ao exercício saudável dessa faculdade, dependendo de uma postura moderada e contida obtida pela *sōphrosýnē*; termo, aliás, de raiz comum. A *phrónēsis* é uma sabedoria humana que se sabe humana, não almeja a eternidade divina e não tem por finalidade o bom, útil ou justo em geral, mas sujeitos a casos específicos, dependentes do *kairós*. Desempenhando uma inteligência consciente de suas próprias limitações, aflora as suas capacidades justamente no comedimento. E Isócrates, por considerá-la a habilidade necessária ao *philosophos*, apresenta uma noção complexa de *kairós*; afirmando possuir o *lógos* uma natureza de engrandecer as coisas pequenas e diminuir as grandiosas, de contar o antigo com novidade e o novo nas idéias de outrora, submete o conhecimento filosófico à particularidade, sem cair num relativismo completo, valorizando a influência dos contextos em como agimos ou falamos e a necessidade de conscientizarmo-nos sobre eles. O *sophós* isocrático é aquele que, através de sua *phrónēsis*, torna-se capaz de escolher o melhor caminho a seguir através de suas opiniões (*dóxai*), sendo estas sempre entrelaçadas ao tempo. Isócrates evita um conhecimento que fuja da temporalidade e da contextualidade de sua realização, pois considera a *epistēmē* humanamente impossível, seja na retórica ou na política.

⁵¹ *Phrénes* é a forma nominativa plural. No nominativo singular, grafa-se *phrén*.

Capítulo 1

A philosophía de Isócrates



Mesmo que estejamos há cerca de dois mil e quinhentos anos distantes no tempo do período que seria o apogeu da civilização grega antiga, sua tradição ainda serve como um dos pilares mais sólidos do que convencionamos chamar de cultura ocidental. E, dentre os gregos, voltamos os nossos olhos com especial interesse para a Atenas dos séculos V e IV a.C., período áureo de vitalidade da cultura helênica.

Uma das maiores heranças legadas para nós foi um dos marcos das discussões entre os pensadores desse período: a filosofia. Hoje, a filosofia está solidificada em instituições acadêmicas pelo mundo inteiro, carregando uma diversidade de obras que foram lidas, relidas e comentadas durante esses milênios. Estas leituras formaram um cânone, que consideramos a cada vez que nos ocupamos de estudos filosóficos ou históricos, acrescentando nossa pequena contribuição.

Podemos pensar que a filosofia é um modo de pensamento humano que ultrapassa o fenômeno histórico grego. Mesmo civilizações anteriores cronologicamente aos gregos antigos se questionavam sobre a natureza, sobre o sentido da existência humana no mundo, sobre a morte, sobre o que é o bem ou o que é justo... Por outro lado, podemos também considerar o seu surgimento como um fenômeno particular, onde uma nova forma de pensamento buscava isolar certa racionalidade do pensamento mítico para explicar os questionamentos que o homem tem diante da natureza que o circunda e sobre si mesmo.

Saber se existe algo que torna o homem propenso a um pensamento filosófico ou que o torna capaz de buscá-lo em essência, ou se a filosofia é apenas um detalhe na história de nossa espécie, que acabaria por engrandecer-se e navegar conjuntamente com a disseminação global da cultura ocidental está longe de ser o meu objetivo nesse

capítulo, e muito menos deste estudo. De modo mais modesto, pretendo mostrar que estes problemas já eram levantados pelos gregos nos séculos V e IV a.C., e que o termo *philosophía* não possuía um significado claro em si mesmo, mas era objeto de disputa por diversos pensadores que se pretendiam filósofos, ou ao menos que se achavam dignos de debater temas que consideramos objeto da filosofia.

Em obras como as de Platão, Isócrates e Aristóteles, fica clara uma oposição entre dois grupos de pensadores atenienses. De um lado, estavam os sofistas, educadores na maioria das vezes itinerantes que acabaram por causar muita polêmica ao apresentarem um novo modelo de *paideía*, chocando-se com a educação tradicional. Por outro lado, os filósofos, críticos dos sofistas, que tentavam afastar-se da má reputação assumida por estes.

Meu objetivo neste primeiro capítulo é demonstrar a fragilidade da oposição criada entre aqueles que se consideravam *philosophoi* e os alvos de suas críticas, os *sophistaí*. Após estudarmos a origem do termo *sophós*, presente etimologicamente na formação tanto dos termos *sophistés* quanto *philosophos*, passarei a mostrar os porquês dessa tensão tão grande entre pensadores que buscavam uma hegemonia para o seu pensamento na *paideía* ateniense. Além de um conflito de pensamento e de propostas divergentes para a formação do cidadão, essa disputa pelos termos foi um conflito geracional e de comportamento. Através do confronto entre várias características atribuídas ao filosófico e ao sofístico, perceberemos entre os diversos competidores uma grande heterogeneidade que impossibilita o entendimento de uma unidade de identidade formadora de dois grupos claramente definidos.

Ao constatarmos a fragilidade da oposição entre *philosophos* e *sophistés* na Atenas de finais do século V e começos do IV a.C., perceberemos que não há contradição alguma em Isócrates se auto-intitular filósofo, e, como apresentarei posteriormente, o fato de muitas vezes seus escritos terem sido relegados à tradição sofística nos indica um posicionamento perante o cânone filosófico — certamente afastando Isócrates deste respeitável cânone — por parte dos autores que o fizeram. Aliás, os próprios termos *sophistés* e *philosophos* não possuíam um significado claro no período supracitado, e muitas vezes eram utilizados como instrumento de ofensa e desqualificação de opositores (no caso de *sophistés*) e como defesa e legitimação de um pensamento (em *philosophos*).

Isócrates teve uma vida quase centenária. Nasceu no ano de 436 a.C. no *dēmos* de Erquía, e viveu até 338 a.C., o que fez com que presenciasse a Guerra do Peloponeso em sua juventude e viesse a disputar com Aristóteles a tutoria de Alexandre, já com idade avançada. Sabe-se pouco de sua vida antes de seus escritos. Chegaram até nós vinte e um discursos e nove cartas.⁵² Seu pai fora um fabricante de flautas que dispunha de uma situação financeira suficientemente confortável. Por alguma consequência da Guerra do Peloponeso, essa situação econômica mudara e Isócrates começou a prestar serviços como um logógrafo.⁵³ Como a própria palavra nos indica, logógrafo era um escritor de discursos profissional, que atuava por encomendas solicitadas para defesas perante as cortes judiciais, discursos circunstanciais de celebração ou crítica, assim como textos a serem proferidos diante das assembléias.

Imagina-se que no momento da escrita de *Contra os Sofistas*, por volta de 390 a.C., Isócrates tenha recém inaugurado a sua escola em Atenas, à qual se dedicaria pelo resto de sua vida na educação através da sua *philosophía*. Neste texto, Isócrates desenvolve críticas contra uma série de contemporâneos, não sendo eles citados nominalmente, mas englobados todos sob a alcunha de *sophistés*.

Poder-se-ia levantar a pergunta: se o principal objetivo deste estudo é entender a influência que o *kairós* tem no pensamento isocrático, porque estudar os tensionamentos entre as palavras *philosophía* e *sophistés* na Atenas dos tempos de Isócrates? Em primeiro lugar, não se pode estudar o que é a noção de *kairós* e a sua influência se não entendermos o que é a *philosophía* de Isócrates e no que ela se diferenciava dos demais modelos educacionais de seu tempo. Além disso, pretendo começar de uma escala mais ampla para que possamos, no decorrer do texto, nos aproximar das minúcias e, deste modo, entender porque uma simples palavra merece nossa atenção, e caracteriza uma parcela muito relevante da particularidade da *philosophía* isocrática.

A disputa pela hegemonia de um modelo de *paideía* ateniense e, por consequência, pela hegemonia dos sentidos da palavra *philosophía*, está intimamente ligada aos debates em torno da política e de um conhecimento possível sobre ela, assim como aos debates sobre a retórica, o seu poder e o seu lugar na *pólis*.

⁵² Ler: PAPHILLON, Terry L. *Isocrates*. In: **A companion to Greek Rhetoric**. Worthington, Ian (org.). Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007. p. 59. Também: CODOÑER, Juan Signes. Introducción general. In.: **Discursos. ISÓCRATES**. Traduzido por Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Editorial Gredos, 2002. p. X.

⁵³ ISÓCRATES, *Antídosis*, 161-162.



Os termos *philósophos* e *sophistês* têm uma remota origem comum. Essa origem está enraizada no campo semântico relacionado à *sophía*. Tanto a palavra *sophía* quanto aquela que designa o seu portador, *sophós*, são essenciais pra o entendimento do que está em disputa quando pensamos em um jogo de forças entre aquilo que poderiam ser filósofos e sofistas.

Em sua dissertação intitulada *Isócrates — A filosofia na penumbra*, Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio traça um breve comentário sobre os usos da palavra *sophía*. Os *sophói* poderiam ser, nos textos homéricos, pessoas que dominavam habilidades específicas, citando os exemplos de um condutor de navios, um cocheiro ou um músico. Desvinculados de uma necessária conotação moral, os *sophói* eram, antes disso, peritos. Com o passar do tempo, a polissemia se tornou maior ainda, assim como a sua ambigüidade, indicando também um tipo de conhecimento elevado e não disponível a todos:

Ampliando-se o sentido da palavra, ocorre também a ampliação da ambigüidade. Se existe uma *sophia* bem ou mal usada — queremos dizer: uma *sophia* que se usa para o bem ou para o mal — é porque esse problema não se resolvia dentro dos seus limites. É assim que o astuto surge também como *sophos*: no *Filoctetes*, de Sófocles, Neptólemo é criticado por Ulisses por não ter agido de modo *sophon*, e ele responde que o *sophon* nem sempre é o justo (*dikaia*). Ulisses é o protótipo de uma definição de *sophos* como homem engenhoso, hábil, nem bom, nem mau em si mesmo, mas que coloca muitas vezes de lado as preocupações com o justo ou moralmente correto e concentra-se na ação eficaz. *Sophós* será, também, a criatura dotada de um espírito de fineza que lhe permite ver mais acuradamente tudo o que olha: é a figura familiar do *sábio*, tradução usual da palavra grega. Os *Sete Sábios* são *sophoi* pela prática política e por seus ditos gnômicos, e não por serem peritos nessa ou naquela técnica. Esses sentidos de *sophos*, na verdade, não se sucedem uns aos outros: no século V ainda se podia chamar um carpinteiro de *sophos*, ao mesmo tempo em que a poesia, no entender de Píndaro, era a mais alta *sophia*.⁵⁴

⁵⁴ SIDNEI PAGOTTO-EUZEPIO, Marcos. **Isócrates — A filosofia na penumbra**. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, 2000. p. 18.

O *sophón* não é necessariamente o justo; a *sophía* enquanto habilidade não tem compromisso intrínseco com a *díkē*. Poder-se-ia afirmar que segue deste ponto a futura crítica aos sofistas nos séculos V e IV a.C., com a formação de sua má reputação. O termo *sophistés* poderia ter carregado apenas este sentido de “habilidoso” presente em *sophós*. Jacqueline de Romilly, por exemplo, sugere que a palavra *sophistés* designava “profissionais da inteligência”, “mestres do pensamento e da oratória”.⁵⁵ Se *sophistés* carregasse apenas esse sentido de *especialista*, poderíamos facilmente deduzir um descompromisso com os resultados da aplicação de sua especialidade.⁵⁶ No entanto, na citação de Pagotto-Eusébio, podemos seguir uma pista interessante para o entendimento dos contextos das disputas entre *philósophos* e *sophistés*: os Sete Sábios.

Passemos a um mergulho mais profundo cronologicamente no pensamento político grego. Os chamados Sete Sábios são uma lista variável, sem uma clara coesão temporal e com uma duvidosa e difícil separação entre aspectos lendários, alusões históricas, aforismos políticos e morais.⁵⁷ De acordo com Delfim Ferreira Leão, pode-se buscar uma origem remota da representação de sábios conselheiros ainda na *Ilíada*, na figura de Nestor, famoso pela ponderação de suas palavras. Ele e outros anciãos (*gérontas aristéas*) formavam uma espécie de “conselho” de Agamêmnon (*Ilíada*, 2.403-2409).⁵⁸ Contudo, ainda estavam bastante distantes das histórias dos Sete Sábios, a quem foram atribuídas sentenças memoráveis e cujo contexto envolve os séculos VII e VI a.C., período de grandes tensões políticas e sociais, acompanhadas do surgimento de legisladores e governos autocráticos.⁵⁹ As primeiras aparições literárias remetem a Heródoto, encarnando o conselheiro em personalidades que partilham uma idéia de ponderação, como Sólon, o faraó Âmasis, Tales, Bías, Quílon, Periândro (ou Pítaco) e o cita Anacársis.⁶⁰ No entanto, a explícita indicação do número sete ainda está ausente em Heródoto. A primeira relação completa dos Sete Sábios encontra-se no *Protágoras*, de

⁵⁵ ROMILLY, Jacqueline de. **The great sophists in Periclean Athens**. Traduzido por Janet Lloyd. New York: Oxford University Press, 1988. p. 1.

⁵⁶ No *Górgias* platônico, reverbera essa imagem da retórica como uma especialidade, cujo mau uso não condenaria a própria atividade nem aquele que a ensinou (456b-457c). Contudo, embora o personagem Górgias defenda esse ponto de vista, Sócrates desqualifica a retórica como sendo nem mesmo uma *téchnē*, situando-a entre aquelas atividades por ele categorizadas como *kolakeía*, que não possuem conhecimento (*epistēmē*), mas apenas crença (*pístis*), e desconhecem dos meios utilizados para atingir suas finalidades (464b-465a).

⁵⁷ VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Traduzido por Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo, Difel, 1984. p. 48-49.

⁵⁸ LEÃO, Delfim Ferreira. op. cit., p. 50.

⁵⁹ Ibid., p. 51-52.

⁶⁰ Ibid., p. 52-53.

Platão, com alguns nomes diversos aos de Heródoto. São eles: Tales, Pítaco, Bias, Sólon, Cleobulo Míson e Quílon⁶¹. Uma leitura importante, no entanto, que essa lista pode nos revelar, é a de que eles retratam o momento de uma laicização da reflexão sobre a moral e a política, um deslocamento gradual desse pensamento em direção ao mundo humano e cotidiano.

Após a dissolução do mundo micênico, o poder passou por um processo contínuo e duradouro de descentralização. Outrora o poder político fora centralizado em torno do palácio, assim como de lá emergiam as forças militares e religiosas; numa reconfiguração da sociedade grega ocorrida por séculos, a aristocracia guerreira com especificidades religiosas provinda do *gênos* predomina no cenário político, não isenta de conflitos internos. A ascensão da *pólis* também encontra o crescimento lento e sólido do *dêmos* enquanto força potencialmente conflitante aos interesses dessa aristocracia. Com essa nova configuração do cenário político e as turbulências que ela acarretou, surgiu um novo tipo de reflexão, uma nova *sophía*, visando o equilíbrio da comunidade apesar destas contraposições. Essa *sophía* surge por volta do século VII a.C, e pode ser entendida como um dos primeiros momentos na Hélade de pensamento mais complexo sobre a política enquanto objeto de conhecimento humano. A sabedoria dos Sete Sábios — que, embora tenham se transformado em cânone posteriormente, não por casualidade pertenciam a um contexto político e cronológico semelhante — não tem como principal interesse os objetos ligados a *phýsis*, mas o entendimento dos assuntos correspondentes ao humano enquanto indivíduo e sociedade, buscando a harmonia de suas tensões, a compreensão e administração dos problemas da *pólis*.⁶²

Embora em Atenas não tenha existido, segundo Vernant, um rompimento brutal com o período micênico, a origem do poder — a *arché* — também se deslocou gradualmente da figura de um soberano rumo a uma decisão humana esporádica. A instituição do arcontado, por exemplo, marca a abertura de um lugar onde a *arché* depende de uma deliberação política: em princípio, os arcontes eram eleitos por dez anos; em seguida, passaram a ser renovados ano a ano.⁶³ A discussão e o conflito

⁶¹ LEÃO, Delfim Ferreira. op. cit., p. 55-56.

⁶² VERNANT, Jean-Pierre, op. cit., p. 27.

⁶³ É bastante difícil traçar a origem das transformações políticas que levaram ao surgimento dos arcontes. Segundo Thorley, a tradição ateniense se refere a um soberano em tempos remotos, até provavelmente o fim do século VIII a.C.. A esse período, segue-se o governo aristocrático representado pelo Conselho do Areópago, cujo acesso deveria ser restrito aos *eupatridês*, ou seja, um privilégio de nascimento. Concomitantemente a esse período em que o Areópago suplanta a soberania, parece haver inicialmente três arcontes: o *basileús*, o *epônimo* e o *polémarchos*. Em um período pouco posterior, foram

marcam o processo decisório: o espírito de *agôn*, antes presente de forma bélica entre os *géné* aristocráticos, se move cada vez mais para o espaço público da política. A política encarna a manifestação da dualidade *Éris-Philía*; os debates em torno dos futuros da *pólis* são marcados pela rivalidade e a discórdia, mas ao mesmo tempo essa disputa assinala a dependência de uma comunidade intimamente interligada.⁶⁴

Todo o domínio “pré-jurídico” enfim, que governa as relações entre famílias, constitui em si uma espécie de *agon*, um combate codificado e sujeito a regras, em que se defrontam grupos, uma prova de força entre *gene* comparável à que põe em combate atletas no curso dos Jogos. E a política toma por sua vez forma de *agon*: uma disputa oratória, um combate de argumentos cujo teatro é a *agora*, praça pública, lugar de reunião antes de ser um mercado. Os que se medem pela palavra, que opõem discurso a discurso, formam nessa sociedade hierarquizada um grupo de iguais.⁶⁵

Assim como surge uma atividade política na qual é possível a deliberação e a decisão comunitária, aflora um pensamento que busca entendê-la e que almeja encontrar um meio para manter a *pólis* equilibrada. Como já disséramos, esta *sophía* surge nos contextos políticos nos quais estão imersas algumas das figuras que viriam a formar o grupo conhecido como os Sete Sábios. Nestes questionamentos sobre a relação entre a política de uma comunidade e a moral individual e coletiva, valoriza-se uma qualidade cujo nome grego é *sōphrosýnē*: a virtude da justa medida, do equilíbrio, da ponderação. A *sōphrosýnē* é capaz de harmonizar as forças contrárias, de mediar os conflitos existentes entre os elementos mais afortunados e os mais desprovidos. E nessa

adicionados mais seis arcontes, os *thesmothéthai*, encarregados de funções legislativas. Ler: THORLEY, John. **Athenian democracy**. New York: Routledge, 2004. p. 7-8. G. E. M. de Croix afirma, na p. 100, que o arconte *epōnymos* parece ter sido politicamente mais importante que os demais, ainda mesmo do que o posto militar do arconte *polémarchos*. O arconte *basileús*, por sua vez, possuía algumas atividades jurídicas, mas seus deveres eram sobretudo religiosos. Era o único sujeito a uma antiga regra de que a sua esposa deveria ser virgem no momento do casamento, o que, aliado ao nome *basileús*, sugere alguma relação com uma antiga soberania. Na p. 83, ressalta que ao Areópago era conferido o dever da *nomophylakía*, ou seja, ser guardião das leis, embora pouco se saiba sobre como isso acontecia na prática. Ler: DE CROIX, G. E. M. **Athenian democratic origins**. New York: Oxford University Press, 2004. Joseph A. Almeida, na p. 11, defende que Sólon reformou o processo de escolha dos arcontes; cada uma das quatro tribos atenienses pré-escolhiam dez candidatos a partir dos quais os arcontes eram apontados através de sorteio. Antes de Sólon, era o Areópago que indicava os candidatos elegíveis. Além disso, na p. 250, Almeida adiciona que Sólon, a parte dos *eupatridēs*, instaurou uma possibilidade de candidatura ao cargo de arconte baseado na riqueza, visando diminuir o predomínio dos privilégios de nascimento. ALMEIDA, Joseph A.. **Justice as an aspect of the polis in Solon's political poems: a reading of the fragments in light of the researches of new classical archeology**. Leiden: Brill, 2003. No entanto, as minúcias são bastante controversas entre os diversos autores.

⁶⁴ VERNANT, Jean-Pierre, op. cit., p. 27-31.

⁶⁵ Ibid., p. 32.

reconfiguração das forças políticas contrapostas, parafraseando ainda Vernant, Sólon surge como um mediador e reconciliador das partes, submetendo às mesmas leis o *kakós* e o *agathós*, fixando a cada um o intermédio de uma justiça direta, a *dikē*.⁶⁶

A *sophrosyne* submete assim cada indivíduo, em suas relações com outrem, a um modelo comum conforme a imagem que a cidade se faz do “homem político”. Por seu comedimento, o comportamento do cidadão afasta-se tanto da negligência, das trivialidades grotescas próprias do vulgo quanto da condescendência, da arrogância altiva dos aristocratas. O novo estilo das relações humanas obedece às mesmas normas de controle, de equilíbrio, de moderação que traduzem as sentenças como “conhece-te a ti mesmo”, “nada em excesso”, “a justa medida é o melhor”. O papel dos Sábios é ter, em suas máximas ou em seus poemas, destacado e expressado verbalmente os valores que ficavam mais ou menos implícitos nas condutas e na vida social do cidadão. Mas seu esforço de reflexão não resultou somente numa formulação conceptual; situou o problema moral em seu contexto político, uniu-o ao desenvolvimento da vida pública.⁶⁷

Para o entendimento desses desdobramentos de uma moral política nos contextos atenienses, os poemas de Sólon consistem em uma fonte de suma importância. Afinal, ainda no período que nos dedicamos a estudar com mais cuidado, Sólon continua a ser referência na educação dos jovens em Atenas. Isócrates mesmo, por diversas vezes, cita Sólon como a imagem do bom político, cujo legado deveria ser reconsiderado em seu próprio tempo.⁶⁸ Segundo Fabienne Blaise, no texto *Poetics and politics: tradition re-worked in Solon's 'eunomia' (poem 4)*, existe na poesia de Sólon uma tensão auto-consciente entre tradição e inovação e, mais especificamente, entre uma ordem divina, que nunca é contestada como tal, e possibilidades humanas, que são concebidas não apenas *dentro* dessa esfera humana específica, mas também *graças a*

⁶⁶ VERNANT, Jean-Pierre, op. cit., p. 60.

⁶⁷ Ibid., p. 64-65.

⁶⁸ Em Isócrates, encontramos Sólon como o precursor da democracia ateniense (ou a democracia como a concebia ou desejava Isócrates), e ainda como a figura do político sábio e modelo a ser seguido. No *Areopagítico*, 16, Isócrates defende que a única maneira possível de evitar os perigos futuros e livrar-se dos males do presente é restaurar a antiga democracia instituída por Sólon, que se tornou acima de qualquer outro um “amigo do povo”, e que foi restituída por Clístenes. Na *Antídosis*, 231-232, afirma que dentre os homens públicos dos tempos de Isócrates ou do passado, encontram-se os melhores naqueles que se dedicaram a tarefa de fazer bons discursos e ter as melhores opiniões sobre os assuntos da *pólis*. Destes homens públicos, o primeiro de todos foi Sólon, que, situado na liderança do povo, ordenou as coisas e estabeleceu leis de um modo que até nos tempos em que Isócrates escreveu o texto considerava-se que Atenas era satisfeita com o seu governo. Ainda na *Antídosis*, 313, Isócrates sustenta que, ao contrário dos sofistas do seu tempo, as pessoas que antigamente recebiam este nome eram admiradas; a maior prova disso seria Sólon, o primeiro ateniense a receber o título de sofista.

ela. Para a autora, as características dos usos da tradição nos textos de Sólon fornecem um melhor entendimento dessa nova experiência de natureza política.⁶⁹

Nos poemas de Hesíodo, ainda segundo Blaise, a *Díkē* se apresenta enquanto uma divindade. A *Teogonia* inclusive menciona sua genealogia, como filha de Zeus e Thêmis, tendo duas irmãs, Eunomia e Eirene.⁷⁰ Em *Os trabalhos e os dias*, *Díkē* nunca age em pessoa; ela é uma intermediária, encarregada de apontar para Zeus as transgressões humanas que devem ser punidas. Na poesia de Sólon, a justiça é enraizada, por outro lado, na realidade humana. Não há traço de transcendência: nela encontramos um princípio de ordem associado às ações humanas e à temporalidade que, distante da abstração, é limitado à experiência que temos com o mundo político.⁷¹ Sólon utiliza uma fórmula pertencente à tradição épica, e nela introduz algumas alterações que provavelmente se fizeram notar para a sua audiência, acostumada com o vocabulário tradicional. Na *Ilíada*, diz-se que Calcas sabe “o que é, o que será e o que foi”.⁷² Blaise encontra a mesma fórmula em Hesíodo, em relação à música das Musas que agrada Zeus.⁷³ A fórmula arcaica não é encarada como conceitual, mas segundo a autora expressa, como possível, a temporalidade em três dimensões, sintaticamente coordenadas e situadas no mesmo nível, com alguma continuidade teórica e abstrata, que explica porque podem ser objeto de conhecimento. Quando Sólon aplica esse padrão para o conhecimento da justiça, as idéias de presente, passado e futuro ainda permanecem, mas a continuidade temporal é rompida, assim como a dimensão abstrata.⁷⁴

Quanto a esta fórmula da tradição épica, os fragmentos de Sólon substituem *tá eóntha* por *tá gignómena*.⁷⁵ Blaise defende que a mudança não é simplesmente acidental. Na poesia épica, o presente *gignómenon* sempre se aproxima à idéia de nascimento. Por outro lado, nos poemas de Sólon, o verbo no tempo presente remete a um evento que

⁶⁹ BLAISE, Fabienne. Poetics and politics: tradition re-worked in Solon's "Eunomia" (Poem 4). In: **Sólon of Athens: new historical and philological approaches**. Editado por Josine H. Blok e André P. M. H. Lardinois. Leiden: Brill, 2006. p. 115. Os itálicos estão presentes no texto original parafraseado.

⁷⁰ HESÍODO, *Teogonia*, 901-903.

⁷¹ BLAISE, Fabienne. op. cit., p. 115-116.

⁷² HOMERO, *Ilíada*, 1.68-70.

⁷³ HESÍODO, op. cit., 35-40.

⁷⁴ BLAISE, Fabienne. op. cit., p. 116.

⁷⁵ A diferença está em que *tá eóntha* tem o sentido de “as coisas que são” ou que “existem”, e forma-se a partir do verbo *eimí*, que indica ser, estar, existir, e costuma se referir ao que é na realidade, ao que é real ou verdadeiro; por outro lado, *tá gignómena* designa algo como “as coisas que acontecem”, “os eventos”, “o que se passa”, e deriva do verbo *gígnomai*, surgir, tornar-se, acontecer ou manifestar-se. Enquanto no primeiro percebe-se uma ênfase na permanência e na constância, no segundo predomina a idéia de mutabilidade, particularidade e transformação.

está acontecendo, e implica a idéia de processo e desenvolvimento. Ao substituir *tá eóntha* por *tá gignómena*, Sólon atribuiria uma dimensão prática ao presente. Não se refere a um estado geral ou estável, mas a uma atividade a se desenrolar, transformando o presente em um *momento* presente.⁷⁶ Este também é o caso do futuro, o qual é se apresenta em Sólon através do particípio *apoteisoménē*;⁷⁷ mas o futuro não é aqui situado no mesmo nível que as outras duas temporalidades. A menção do futuro é privada de um caráter geral e a associa-se a um ato concreto de retribuição. No entanto, ao contrário do presente, o futuro não é objeto de qualquer conhecimento, o que é perfeitamente lógico num contexto em que a especulação é rejeitada. Enquanto o conhecimento da *dikē* em Sólon é apresentado, para Blaise, como puramente empírico, o futuro não pode ser deduzido enquanto potencialidade a ser revelada pela teoria, mas surge através da consequência do presente ou de uma punição. Como nos aprofundaremos posteriormente neste estudo, perceberemos que duas dessas idéias pertencentes aos poemas de Sólon assumem grande importância na *philosophía* isocrática e na influência que o termo *kairós* exerce sobre ela: primeiramente, também há em Isócrates a idéia de que o futuro não é objeto de conhecimento humano; em segundo lugar, a atenção dada à mutabilidade e à particularidade das situações e ao presente enquanto um *momento* singular.

Mas por que procedemos a uma pequena imersão na história dos Sete Sábios? Sugiro que, além do sentido herdado por *sophistés* do campo semântico relativo à *sophía* como especialista, pensemos também em uma reminiscência daquela *sophía* das reflexões políticas e morais associadas a estes antigos *sophói* — principalmente em Sólon, por sua importância para a *paideía* ateniense no ensino de suas máximas e poemas e pelo valor que lhe é dado por Isócrates. Surge nas circunstâncias políticas em que estão inseridos vários daqueles que posteriormente seriam incluídos no grupo dos Sete Sábios a intenção de entender uma comunidade cada vez mais pública em seus processos decisórios e de harmonizar as suas contradições internas; e, com isso, a importância do debate de idéias de interesse comum — cujo local apropriado e tradicionalmente louvado em Atenas era a *agorá* — cresce por segmentos cada vez mais amplos da sociedade. Se existe algo que possa se considerar comum aos chamados sofistas é a importância do debate e da oratória. Dentre uma série de investigações a eles atribuídas, geralmente é associada aos sofistas o estudo e ensino da retórica. Proponho

⁷⁶ BLAISE, Fabienne. op. cit., p. 117. O itálico em “momento” é de minha autoria.

⁷⁷ O termo deriva do verbo *apotínō*, que significa reembolsar, retribuir, expiar, vingar-se, ou punir.

então que, não se atrevendo a traçar comparações precisas entre seus pensamentos, exista uma herança entre a *sophía* posteriormente atribuída como característica dos Sete Sábios e a *sophía* dos *sophistaí* e dos *philósophoi*, ao menos no que concerne ao assunto para o qual voltavam as suas preocupações e interesses, ou seja, o entendimento dos problemas cotidianos oriundos da vida na *pólis*.



Já citamos acima que o discurso *Contra os Sofistas*, de Isócrates, foi aquele que marcou a fundação de sua escola em Atenas, por volta do ano de 390 a.C.. O próprio título indica o teor do texto. Posteriormente detalharemos as críticas existentes nesse discurso. Por ora, basta sabermos que, desde o primeiro parágrafo, Isócrates coloca o seu ponto: o texto não é apenas uma crítica aos “sofistas” e a atribuição de uma série de especificidades a eles; pelo contrário, é a carta de apresentação de uma escola que buscará a hegemonia na *paideía* ateniense:

Se todos os que se propõem a educar (*oi paideúein epicheiroúntes*) quisessem dizer a verdade (*alēthē légein*) em vez de fazer promessas maiores do que as que poderiam cumprir, não ouviriam difamações dos cidadãos comuns. Pelo contrário, aqueles que, muito irrefletidamente, ousam vangloriar-se, fizeram desta maneira parecer melhor deliberar os que preferem ser indolentes aos que se dedicam à filosofia (*tôn perí tén philosophían diatribóntōn*).⁷⁸

Um dos principais argumentos desse capítulo é que a disputa entre filósofos e sofistas é um embate pela predominância de propostas particulares de intelectuais e educadores acerca da *paideía* ateniense e sobre o uso dos termos *philosophía* e *philósophos*. Além disso, esses embates não se restringem apenas ao campo intelectual e educacional, apresentando-se interligados a um conflito geracional e comportamental. Logo na abertura de *Contra os Sofistas*, Isócrates acusa aqueles que “se propõem a educar” de fazerem promessas maiores do que podem cumprir, e sugere a sua má reputação. Por outro lado, em contraposição a esses educadores mal reputados e

⁷⁸ ISÓCRATES, *Contra os Sofistas*, 1.

desqualificados, estão os que, na visão de Isócrates, possuem competência: os *philósophoi*.

Ainda no século anterior ao da escrita de *Contra os Sofistas*, esse embate na esfera educacional já se tornava presente. Foi o século da glória e desgraça para Atenas: predominante nas vitórias das Guerras Médicas, estendeu sua influência pelo Mediterrâneo Oriental através de uma confederação marítima, que lhe rendeu poder e riquezas suficientes para atrair pensadores de todos os cantos da Hélade. Por outro lado, pagou o preço de sua ambição durante a Guerra do Peloponeso, assim como durante a peste e das instabilidades políticas advindas. Acima de tudo, para o nosso interesse, foi o século de Górgias, de Protágoras, de Pródico e outros tantos intelectuais influentes que confluíram para Atenas por sua efervescência cultural e ascendência no cenário helênico.

Também fora o século de Sócrates. Não vou aqui investigar as relações de Sócrates com os tradicionalmente denominados sofistas — por falta de alcunha melhor. O que me importa é introduzir a sua presença enquanto personagem em uma grande comédia de Aristófanes, *As Nuvens*. Nela, um trecho é elucidativo para demonstrar os conflitos por modelos de *paideía* já no século anterior aos textos de Isócrates. Este trecho é um diálogo entre dois personagens idealizados, o *díkaios lógos* e o *ádikos lógos*.⁷⁹ O *díkaios lógos* representaria, no texto de Aristófanes, a educação antiga,

⁷⁹ O *díkaios* e o *ádikos lógos* significam, literalmente e respectivamente, algo como “discurso justo” e “discurso injusto”. Não há consenso no que se refere à tradução dos termos na peça, variando entre Justo e Injusto, Melhor e Pior, Argumento Forte e Fraco ou mesmo Certo e Errado. Há quem defenda que a adição dos termos *díkaios* e *ádikos lógos* seja posterior, embora em um período bastante tardio. De fato, a partir de 875, Estrepsíades se dirige a Sócrates, pedindo que ensine Fidípides: “E assim, aprenderá estes dois discursos, o melhor (*tón kreíttona*), o que quer que seja, e também o pior (*tón héttona*), o qual falando o que é injusto (*tádika*) refuta o melhor (*tón kreíttona*). E, se isso não for possível, ao menos o injusto (*ádikon*), por qualquer meio”. Sócrates, então, diz que Fidípides aprenderá dos argumentos em pessoa, e então Estrepsíades relembra que ele precisará ser capaz de contradizer (*antilégein*) todas as coisas justas (*tá díkaia*). Já no diálogo entre o *díkaios* e o *ádikos lógos*, em 890 o *díkaios* chama seu oponente de discurso pior (*hétton*), o qual responde que vencerá, mesmo que o *díkaios* se diga superior (*kreítton*). Em 900, o *díkaios lógos* afirma que vencerá dizendo coisas justas (*ta díkaia*) e, por sua vez, é respondido pelo *ádikos* dizendo que superará contradizendo (*antilégon*), pois não há justiça (*dikēn*). *Díkaios lógos* discorre sobre a educação antiga (*tēn archaíān paideíān*) em 960, e como em sua época ele florescia falando coisas justas (*tá díkaia*) e a temperança (*sōphrosýnē*) era costume. Em 990, *díkaios* pede para ser o discurso (e o modelo de educação) escolhido por Fidípides, pois é o discurso melhor (*tón kreítton lógon*). O *ádikos lógos* diz ser, em 1035, o primeiro a contrapor às leis (*nómois*) e às coisas justas (*díkais*) os seus contrários, e que foi chamado pelos pensadores de discurso fraco (*hétton mén lógos*), mas que, apesar disso, vale muito dinheiro escolher os discursos piores ou fracos (*héttonas lógous*) e vencer. Como vimos, certamente as idéias de melhor e pior ou forte e fraco estão presentes no texto; contudo, manterei o texto grego da edição da The Loeb Classical Library (ARISTÓFANES. **The acharnians, The knights, The clouds, The wasps**. Vol. I. Traduzido para o inglês por Benjamin Bickley Rogers. London: Willian Heinemann Ltd., 1930.) sem traduzir os termos *díkaios* e *ádikos lógos*, pois, mesmo que a adição seja posterior, percebe-se que as noções de justiça e de contradizer o justo estão, no mínimo, tão presentes

defensor da educação recebida por aquela geração que participara das Guerras Médicas e salvara a Grécia dos persas. O *ádikos lógos*, por outro lado, é o personagem que no diálogo corresponde à educação sofística com todas as características que lhe seriam peculiares na peça.⁸⁰ Detenhamo-nos primeiro no *díkaios lógos*:

De acordo. Falarei da antiga educação (*ién archaíān paideíān*), como estava assentada quando eu, falando coisas justas (*tá díkaia légōn*), florescia e a temperança (*sōphrosýnē*) já era então costume. Primeiro era obrigatório que a criança não emitisse som algum; então era obrigatório irem os habitantes do mesmo distrito ao citarista (*kitharistōú*) pelos caminhos, ordenadamente, nus e todos juntos, mesmo se nevasse grosso. E então ensinava, por sua vez, a saber uma canção de cor (caso não ficassem se roçando...) [...] No professor de ginástica (*paidotríbou*), sentando-se, era preciso que os rapazes pusessem a perna á frente, a fim de que não mostrassem nada cruelmente para os de fora. E então, em seguida, levantando-se, era preciso apagar as marcas da areia e prevenir que não fosse deixada a forma da juventude para os amantes. Nesse tempo, nenhum rapaz costumava se untar com óleo abaixo do umbigo, de modo que nas partes pudendas um molhadinho e penugem como a do pêssego florescia. E ninguém ia atrás do amante fazendo voz fina e se oferecendo com os olhos. [...] Mas, então, essas são as coisas com as quais nossa educação formou, naquele tempo, os guerreiros de Maratona. [...] Diante dessas coisas, ó rapazinho, nada temendo, a mim, o Discurso Melhor (*tón kreíttō lógon*), escolhe. E aprenderás a odiar a ágora e a te manteres longe dos banhos; a te envergonhares das coisas vergonhosas e a te infamares quando alguém te escarneça, a te levatares dos assentos para os anciões presentes e não te comportares mal em relação aos teus pais e nenhuma outra pessoa porque irias profanar a imagem do Pudor⁸¹. Nem te lançares em cima da dançarina, ficando boquiaberto com essas coisas e recebendo uma maçã da putinha, a fim de que não rompas com a boa fama; [...] Mas, comigo, bem nédio e vicejante passarás o tempo, não vomitando tiradas espertinhas pela ágora, exatamente como os de hoje, nem litigando a respeito de assunto pegajosespinhentodioso; [...] Caso fizeres essas coisas que digo, e para essas

quanto as de melhor e pior no texto, e são cruciais para o entendimento das distintas formas de educação e da construção dos personagens aristofânicos.

⁸⁰ *As Nuvens* foi produzida para as Grandes Dionísias de 423 a.C., mas não sagrou-se vencedora, ficando em terceiro lugar. A edição que chegou até nós foi uma versão da peça revisada e publicada posteriormente, e não aquela apresentada. Acredita-se que essa versão que nos restou não seja posterior em muitos anos, mas certamente foi elaborada após 421 a.C.. Rogers sugere, na p. 262, que a adição posterior do diálogo entre o *díkaios* e o *ádikos lógos* não seja completa, pois esse é o “coração” da peça; sustenta ainda que a alteração foi feita na descrição da “antiga educação”, a partir de 961, e quanto ao restante pode-se ter pouca certeza. Mesmo que se argumente contra os perigos de se usar uma passagem adicionada posteriormente (embora certamente por Aristófanes), defendo que apenas essa oposição dos personagens representantes da antiga e da nova educação e o seu protagonismo na peça já são eles mesmos demonstrativos da importância desses conflitos pela *paideía* ateniense. Além do mais, a parábase (518-562), trecho certamente recriado, no qual Aristófanes mostra indignação por sua derrota, instrui sobre como essas transformações e melhoramentos posteriores e o próprio tema da peça eram importantes para Aristófanes. Ler: ARISTÓFANES. **The acharnians, The knights, The clouds, The wasps**. Vol. I. Traduzido para o inglês por Benjamin Bickley Rogers. London: William Heinemann Ltd., 1930.

⁸¹ A frase é “*óti tēs aidōús mēlleis tágalm’anapláttein*”. Willian James Hickie a traduz por “porque formas na tua mente uma imagem da Modéstia”. Ler: ARISTÓFANES. *Clouds*. In: **The comedies of Aristophanes**. Traduzido por William James Hickie. London: Bohn, 1853. A palavra que remete à imagem, *ágalma*, pode significar imagens pintadas ou estátuas, e também aquelas oferecidas aos deuses. A tradução por Pudor ou Modéstia provém da palavra *aidós*, sentimento de honra, de modéstia, de respeito, de vergonha diante de uma ação ruim.

coisas voltares a atenção, terás sempre peito nédio, pele rutilante, ombros grandes, língua diminuta, bunda grande, pintinho pequeno; caso pratiques aquelas coisas que os de hoje em dia fazem terás, primeiramente, pele macilenta, ombros pequeninos, peito estreito, língua grande, linguicinha e decretão. E te convencerás de alto a baixo a acreditar que tudo o que é vergonhoso é belo, e o belo, vergonhoso, e, em adição a essas coisas, a bichice de Antímaco penetrará tão fundo que afrouxará.⁸²

Não entraremos nas minúcias lingüísticas que causam a comicidade e que podem parecer um tanto sem sentido — na publicação originária podemos encontrá-las explicadas em notas de rodapé. Destacando alguns pontos principais, a educação antiga, conforme caracterizada pelo *díkaios lógos*, em primeiro lugar, considerava as coisas justas (*tá díkaia*) e a *sōphrosýnē*. Comparada com a nova educação sofística, como a mostraremos em seguida, ela é uma educação moralmente sustentada, no texto do personagem de Aristófanes — personagem este que, aliás, parece muito mais simpático à educação antiga, embora o autor não poupe essa educação do humor e das contradições nela presentes. Não é a toa que as virtudes da educação antiga sejam a *dikē* e a *sōphrosýnē*. Em nossa narrativa sobre as histórias dos Sete Sábios, vimos que essas foram virtudes importantes para a formação de sua *sophía* política. A *sōphrosýnē* e a *dikē* são aquelas virtudes que garantiriam o equilíbrio social, afastando qualquer excesso por parte de uma das camadas na *pólis*. São virtudes do equilíbrio, da ponderação, da conciliação da comunidade.

Essa educação antiga formava, de acordo com Aristófanes, cidadãos a partir desses termos. Parafraçando o próprio texto do *díkaios lógos*, ela é a “imagem do Pudor”, e preza muito pela reputação. Durante grande parte do trecho citado, a caracterização dos cidadãos educados na educação antiga é a de pessoas preocupadas com certa “etiqueta” perante diversas situações, cuidando para não demonstrar as genitálias ou untar-se de óleo além do devido, ou exagerar nas modulações do canto. Em vez da *agorá*, o lugar de realização daquele educado “à moda antiga” era a *palaístra*.⁸³ Contudo, é necessário advertir para as sutilezas do texto aristofânico.

⁸² ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 960-1020. Utilizo, para as citações de *As Nuvens*, trechos traduzidos por Nykolas F. Motta e André Luiz Cruz Sousa, em edição organizada por José Carlos Baracat Junior. Ler: ARISTÓFANES. *As nuvens*. In: **Cadernos de tradução**. Organizado por José Carlos Baracat Junior. Trechos traduzidos por Nykolas F. Motta e André Luiz Cruz Sousa. n.º 32, jan-jun. Porto Alegre: Instituto de Letras – UFRGS, 2013.

⁸³ Tanto a *palaístra* quanto o *gymnásion* eram os locais propícios para a prática de atividades físicas. O *gymnásion* detinha um sentido mais amplo, pois, além do treinamento físico, oferecia uma educação que visava à formação de jovens para os futuros deveres cívicos. Frequentemente a palavra *gymnásion* se referia também à *palaístra*. Stephen G. Miller, nas p. 177-178, descreve os espaços pertencentes a uma

Embora o diálogo se demonstre bastante mais simpático ao *díkaios lógos* — se comparado com o tema principal da peça, uma crítica a essa “nova educação” sofisticada—, dedicando uma série de ataques à moralidade do *ádikos lógos*, esse modelo educacional de outrora não está livre das tiradas cômicas de Aristófanes. Na aula do *kitharistés*, era ensinado aos alunos canções para decorar, “caso não ficassem se roçando”; no *paidotribēs*, os alunos deveriam sentar-se com a perna à frente, “para não mostrar nada cruelmente”, perceptivelmente a fim de não incitar o desejo de outrem. Se a preferência pela educação do *díkaios lógos* é tão clara quanto à crítica ao *ádikos lógos*, não podemos esquecer-nos de que a primeira não é imune a críticas na peça.

Muito interessante é a presença no texto de dois tipos de professores característicos dessa educação antiga: o *kitharistés* e o *paidotribēs*. Na verdade, dos três pilares que sustentavam essa educação, um deles no texto não fora mencionado: o *grammatistés*, talvez por este não servir ao riso causado pela contradição entre o pudor e o desejo presente na educação antiga, ou mesmo pelas aulas do *grammatistés* possuírem um papel secundário neste ensino.⁸⁴

O *paidotribēs* era o responsável pelo treinamento do corpo para os exercícios, os jogos (como corrida, o salto, lançamento de dardo e disco) e algumas modalidades de luta. Os treinamentos eram geralmente realizados na *palaístra*. Ao *paidotribēs* era legada a manutenção de algumas características presentes no ideal de homem aristocrático, valorizando um corpo perfeito, forte, flexível, belo e adequado ao combate.⁸⁵ É por isso mesmo que os novos jovens formados em outro modelo educacional são caricaturados pelo *díkaios lógos* como tendo “pele macilenta, ombros pequeninos, peito estreito...”. O corpo poderia ser um sinal de distinção social.

palaístra como um pátio central a céu aberto, cercado por uma área coberta com colunatas. Em um dos extremos do pátio, situava-se o *ephebeion*, onde os *épheboi* — jovens treinando e estudando para tornarem-se cidadãos — recebiam lições sobre a herança e tradições de sua terra natal. Outros aposentos são o *kōrykeion*, sala onde ficava o saco de pancadas, o *konistērion*, onde os lutadores esfregavam uma espécie de areia fina no corpo, que junto do óleo sobre a pele constituía numa preparação para os treinos e competições, o *loutrón*, que era a sala de banho, o *elaiothésion*, onde se armazenava o óleo para untar o corpo dos atletas e o *apodytērion*, vestiário onde os atletas se despiam. Aliás, a nudez era uma das principais características das competições atléticas gregas, e o próprio nome *gymnásion* é derivado de *gymnós*, ou seja, nu ou não estar vestido. A palavra que designava o ato de exercitar-se, *gimnázsein*, também é relacionada à nudez. Ler: MILLER, Stephen G.. **Ancient Greek Athletics**. New Haven: Yale University Press, 2004.

⁸⁴ Marrou considera o *grammatistés* como terceiro ramo do ensino antigo na ordem de criação e, também, por muito tempo, na ordem de importância. Ler: MARROU, Henri-Irénée. **Historia de la educación en la Antigüedad**. Traduzido por Yago Barja de Quiroga. Madrid: Akal Editor, 1985. p. 66.

⁸⁵ ROMILLY, Jacqueline de. op. cit., p. 30.

O *kitharistês*, por sua vez, era o professor de música. Embora o nome se refira a um instrumento em particular (a cítara), outros também eram ensinados, assim como a dança e o canto, quase sempre em coro. A competência musical tornava-se metáfora de qualidades pessoais, como a disciplina e a harmonia. Não esqueçamos também que a poesia era estreitamente vinculada à música. A importância cultural do ensino da poesia, além de seu conteúdo muitas vezes moralizante ou mesmo como uma memória comunitária, assume papel de destaque nas relações sociais.⁸⁶ Reminiscência dos tempos arcaicos, os homens adultos costumavam se agregar em círculos fechados de amigos — que também poderiam estar associados por identidade política ou interesses comuns —, chamados de *hetaireía*, e tinham como um evento de encontro o *sympósion*, em que se reuniam para comer e beber. Os jovens, para que viessem a ocupar honradamente o seu lugar no *sympósion* e a demonstrar cultura, deveriam saber certo repertório de poesias.⁸⁷

Por último, o *grammatistês* era aquele professor que ensinava o que mais poderia se parecer hoje em dia com as humanidades. Ensinava a leitura e a escrita e ministrava o estudo dos poetas, principalmente Homero e os poetas líricos. Destes textos, algumas passagens eram copiadas e também aprendidas de cor.⁸⁸

Essa educação antiga operava a manutenção do *status* social de uma aristocracia que via as virtudes como algo hereditário, provindas através do sangue e das tradições familiares. Em detrimento de uma educação com grande robustez intelectual e literária, a maior importância na educação antiga era dada ao aprendizado artístico e desportivo, e de práticas aristocráticas como a caça e a equitação.⁸⁹ A palavra que talvez mais represente essa *paideía* é a *kalokagathía*; o bom caráter e a boa conduta de um homem, aspecto moral procedente de sua origem, inseparável de uma beleza também física. Na educação, esse paradigma se instaura como uma formação adequada tanto do corpo quanto da mente.⁹⁰ Mesmo com o florescimento da democracia e da urbanidade, estes valores continuaram a ser distintivos e muito cultuados por uma parcela da juventude ateniense.⁹¹

⁸⁶ Assim como afirmáramos acima, Marrou também enfatiza a importância da poesia solônica enquanto “clássico propriamente ateniense”, principalmente o seu caráter moralizante visando à harmonia da comunidade. Ler: MARROU, Henri-Iréné. op. cit., p. 65-66.

⁸⁷ MARROU, Henri-Iréné. op. cit., p. 65. Também: ROMILLY, Jacqueline de. op. cit., p. 30-31.

⁸⁸ ROMILLY, Jacqueline de. op. cit., p. 31-32.

⁸⁹ MARROU, Henri-Iréné. op. cit., p. 60-62.

⁹⁰ Ibid., p. 67-68.

⁹¹ ROMILLY, Jacqueline de, op. cit., p. 30.

Contudo, como o texto de Aristófanes pode muito bem nos exemplificar, no século V a.C., uma nova forma de *paideía* surge em Atenas e choca-se com a chamada educação antiga. É a *paideía* disputada pelos sofistas, que valorizava não tanto as virtudes aristocráticas da moderação e dos atributos físicos e desportivos, mas as habilidades necessárias para a *agorá*, o discurso e a argumentação. Victor Ehrenberg, no livro *The people of Aristophanes: a sociology of the old attic comedy*, também afirma que a argumentação entre o *díkaios lógos* e o *ádikos logos* reflete a contenda intelectual e social que acontecia na segunda metade do século V a.C.. Ehrenberg considera mesmo surpreendente que Aristófanes não tenha ocultado a mentalidade tacanha e o puritanismo da educação antiga, embora tenha exaltado seu treinamento mental e físico e a preocupação com a modéstia, a decência, as boas maneiras e a educação.⁹² Para ele, os discursos do *díkaios lógos* e do *ádikos lógos* mostram que a grande influência desse novo espírito representado pela educação sofística não permaneceu restrita apenas a um pequeno círculo, causando uma reação dos defensores da antiga *paideía*. Uma importante parte dos jovens cuja educação seria antes limitada à *palaístra* e ao *gymnásion* foi influenciada por essas novas doutrinas em expansão, que valorizavam o prazer da discussão, os litígios nos tribunais e o tratamento teórico e intelectual de praticamente todas as esferas da vida. A palavra *téchnē*, comum para definir uma habilidade ou especialidade, passou a denominar também um conjunto de regras, um sistema ou mesmo um manual teórico sobre alguma atividade específica. Além disso, os autores desses tratados freqüentemente argumentavam uns contra os outros com ferocidade, instaurando um novo espaço de debate estritamente intelectual.⁹³ Leiamos um trecho do texto proferido pelo *ádikos lógos*, que transpira esse “espírito de controvérsia”:

Pois bem, **há muito tempo eu tinha um nó na garganta e punha o coração em dismantelar todas essas coisas com pensamentos opostos.** Pois eu por causa disso mesmo fui chamado Discurso Pior (*hétton mén lógos*) entre os pensadores, porque fui o primeiríssimo a ter em mente contrapor às leis (*toísin nómois*) e às coisas justas (*tais díkais*) coisas contrárias. E isso vale um total de dez mil estateros — escolher os discursos mais fracos e, a despeito disso, ganhar. [...] **Então censuras passar o tempo discursando na ágora, mas eu louvo.** Se fosse ruim, Homero jamais teria feito Nestor um orador da ágora, nem todos os sábios (*toús sophoús hápantas*). **Vou adiante, sim, daí para a língua, a qual este aí diz que os jovens não devem**

⁹² EHRENBERG, Victor. *The people of Aristophanes: a sociology of the old Attic Comedy*. New York: Schocken Books, 1962. p. 292.

⁹³ *Ibid.*, p. 294-295.

exercitar, mas eu digo que sim. Por outro lado, também diz que devem ser razoáveis (*sōphroneín*) — os dois maiores males. **Quando tu, por causa da razoabilidade (*tó sōphroneín*), já viste algo de bom acontecer para alguém?** [...] Examina, pois, mancebo, tudo que está implicado na vida temperante (*en tōi sōphroneín hápanta hánestin*), de quantos prazeres estás destinado a seres privado: meninos, mulheres, jogatinas, guloseimas, bebedeiras, gargalhadas. De fato, por que te valeria a pena viver, se fosses privado de tais prazeres? **Vou além: falo agora das necessidades físicas.** Supõe que erraste, que foste voraz no desejo e que praticaste algum adultério e, então, foste pego. Estarás arruinado, pois serás incapaz de justificar-te. **Mas, comigo, fornicar é algo natural: cai na vida, ri, não consideres nada vergonhoso.** Sendo um adúltero, caso sejas pego, responderás ao marido que não cometeste injustiça (*ēdikēkas*) alguma. Além disso, mencionarás Zeus, que é incapaz de resistir ao desejo e às mulheres: como tu, sendo um mortal, poderias ser melhor do que um deus?⁹⁴

Essa nova educação, contraposta à antiga, faz o “elogio da *agorá*”. Através do texto, o próprio *ádikos lógos* disse ter sido o primeiro a pensar em contradizer as leis e a justiça. Eis aí representada uma acusação aos sofistas bastante comum: a de fazer o argumento fraco parecer forte e vice-versa. E mais: Aristófanes — ou apenas o *ádikos lógos*? —, convergindo aos argumentos de opositores que talharam a má reputação sofística, afirma que esse procedimento de argumentação rende muito dinheiro. E não é novidade que a fortuna levantada pelos sofistas incomodou muita gente... Ainda, o despudor e o prevailecimento das “necessidades físicas” sobre as convenções sociais de um comportamento moderado transformam o *ádikos lógos* em um imoral individualista, que ambiciona inverter todas as afirmações com argumentos opostos para ter algum benefício próprio. No entanto, Ehrenberg, embora assuma que Aristófanes nutria simpatias pela educação antiga, não sustenta que ele se defina categoricamente em defesa irrestrita tanto da educação antiga quanto das novas transformações que a *paideía* vinha sofrendo. Para o autor, Aristófanes não demonstra no texto um posicionamento político claro, e aparenta considerar — ao lado de um “conservadorismo” caro a maioria dos poetas cômicos — a educação insuficiente e devassidão aristocrática (retratada nas contradições entre pudor e desejo no trecho do *díkaios lógos*) tão condenáveis quanto a demagogia democrática. Além disso, percebe certa tendência aos comediantes em reconhecerem um passado de “bons tempos” que, a parte da ascensão de indivíduos ricos das camadas sociais médias, reflete as transformações dessa nova educação no próprio seio da aristocracia.⁹⁵ Apesar de o diálogo entre o *díkaios* e o *ádikos lógos* ter

⁹⁴ ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 1035-1080. Os destaques em negrito foram feitos por mim.

⁹⁵ EHRENBURG, Victor. op. cit., p. 111.

sido uma adição posterior à peça apresentada para o público,⁹⁶ é importante pensarmos que, no período de elaboração da obra por Aristófanes, grande parte do público adulto para o qual se dirigia fora educado de modo mais próximo à educação antiga, e percebia em seus próprios filhos a influência da nova *paideía*.⁹⁷ Essa transformação pela qual passava a educação ateniense acaba tornando-se, também, um conflito de gerações:

A impressão inconsistente que recebemos de todas essas referências prova que Aristófanes não foi um defensor obstinado da geração mais velha, embora tivesse grandes simpatias por ela. Afinal, ele próprio começou a escrever comédias quando ainda era bastante jovem. É natural que o seu julgamento fosse por vezes influenciado pela sua própria idade, e também pelo uso de certos modelos convencionais. Pelo menos uma vez, ele abandonou todas as convenções anteriores sobre velhos e jovens. Nas *Vespas*, ele é defensor fervoroso da juventude sem seriamente difamar a velhice. Encontra-se a bela figura de Bdelykleon, o qual, embora discorde de seu pai e outro homem idoso, nunca esquece seu amor de filho, e apenas roga para que seu pai se torne menos duro e inflexível. A sua atitude é ainda mais significativa pelo fato de o filho ser o chefe da casa, e as relações entre pai e filho estarem completamente invertidas em um absurdo cômico. Para nós, apesar de todos esses exageros cômicos, emerge como evidência uma mudança de perspectiva entre uma geração e a outra, uma mudança, sobretudo, nos métodos de instrução, na natureza da educação e da ética da vida política. Sem dúvida, para o bem e para o mal, a geração mais jovem se emancipou.⁹⁸

A influência da nova educação na ética da vida política, entendendo-se aqui no mais amplo sentido de vida pública, acaba por representar-se em *As Nuvens* através de um intenso conflito de moral. Acredito que um dos motivos da má reputação desse novo modelo educacional em determinados círculos reside na idéia de *hýbris*. A *hýbris*, em tudo oposta à *sōphrosýnē* defendida pela educação antiga, é o descomedimento. O amor pela riqueza e pelos prazeres da vida — encarnado no *ádikos lógos* — sem dúvida deixaria perplexo alguém educado “à moda antiga”. Saibamos que são personagens caricatos e exagerados; contudo, se não estivessem presentes no imaginário dos espectadores da peça, não causariam riso. A *sōphrosýnē*, que na *sophía* atribuída aos contextos e histórias dos Sete Sábios visava o comedimento como forma de evitar a desarmonia da *pólis* era sustentada na *áskēsis*, num controle vigilante sobre si mesmo e

⁹⁶ Ehrenberg defende que a adição do diálogo não causou grandes mudanças na argumentação do restante da obra, e também não pode ter sido muito posterior. Ler: EHRENBURG, Victor. op. cit., p. 50-51.

⁹⁷ NUSSBAUM, Martha. Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom. In: **Aristophanes: essays in interpretation**. Editado por Jeffrey Henderson. New York: Cambridge University Press, 2009. p. 57.

⁹⁸ EHRENBURG, Victor. op. cit., p. 211. Tradução minha.

na fuga às tentações do prazer.⁹⁹ Esse enriquecimento dos educadores pertencentes à nova *paideía* era percebido certamente como ambição excessiva; além de ameaça de setores não pertencentes à aristocracia tradicional ascendendo. A permissividade aos prazeres de uma vida intensa desafiava a *áskēsis*, e engendrava a *hýbris* tanto quanto a riqueza. Eram uma ameaça ao equilíbrio existente no *status quo* da comunidade. Como afirma Vernant, “a riqueza substitui todos os valores aristocráticos: casamentos, honras, privilégios, reputação, poder, tudo pode obter”.¹⁰⁰ Martha Nussbaum, além deste descomedimento com que o *ádikos lógos* é acusado, percebe um comportamento extremamente individualista, em que as necessidades particulares se sobrepõem as normas de convivência da comunidade. Nussbaum sustenta que o *díkaios lógos* faz uma descrição apaixonada do *nómos* enquanto uma herança coletiva e tradições que mantêm a sociedade unida. O *ádikos lógos*, por sua vez, faz um elogio da *phýsis*; esse personagem associado à nova educação assume que as necessidades do indivíduo podem divergir dos costumes da sociedade como um todo. Nesse caso, para o personagem, devem-se seguir os desejos da *phýsis*,¹⁰¹ sem o constrangimento de normas morais. A natureza pede que o homem seja auto-centrado na sua própria busca pelo prazer, e a virtude moral defendida pela educação antiga é uma imposição inútil que impede os indivíduos de conquistarem os seus próprios objetivos. A autora inclusive sugere que, quando o *ádikos lógos* incentiva os jovens a ignorar a *sōphrosýnē* e incentivar o uso da própria língua, não se refere a ela apenas como um instrumento para o discurso...¹⁰²

Portanto, como defendi anteriormente, esse embate pelo predomínio sobre o significado das palavras *philósophoi* e *sophistaí* é tanto uma disputa de diferentes

⁹⁹ VERNANT, Jean-Pierre, op. cit., p. 58. Também Barry Sandywell aponta na mesma direção, afirmando que um dos ingredientes essenciais de *sōphroneîn* é a “conduta consciente” que reconhece e respeita a constituição das coisas, evitando a *hýbris* (“insolência”, “imoderação”, “violência”) e o excesso em todas as áreas da vida, seguindo a justiça onde for possível. Este é o sentido de “consciência reflexiva” dos *limites*, para Sandywell, que conecta a idéia arcaica de *sōphrosýnē* com seus usos em Sólon e, posteriormente, no sentido platônico de autocontrole moral e auto-regulação. O fio condutor que conecta as diversas transformações passadas pela noção de *sōphrosýnē* é um entendimento compartilhado de auto-reflexão em respeito ao reconhecimento dos limites e, por conseqüência, dos perigos que esperam aqueles que ultrapassam esses limites e rompem com a “boa ordem” das coisas. Ler: SANDYWELL, Barry. **Presocratic reflexivity: the construction of philosophical discourse c. 600-450 b.C.**. London: Routledge, 1996. p. 270.

¹⁰⁰ VERNANT, Jean-Pierre, op. cit., p. 59.

¹⁰¹ Aqui temos a antiga e sempre atual oposição entre *nómos* e *phýsis*, sendo o primeiro designador dos costumes de uma coletividade, as tradições, as normas de convivência e de conduta estabelecidas, a cultura, e, por oposição, o segundo relativo às disposições naturais de alguma coisa, à sua constituição, à sua idiossincrasia, às condições e características naturais do corpo ou do espírito.

¹⁰² NUSSBAUM, Martha. op. cit., p. 63.

modelos educacionais pela hegemonia sobre a *paideía* ateniense quanto um conflito geracional, comportamental e moral. Os personagens aristofânicos acabam por opor, de certa forma, uma imagem da geração de Maratona e outra da geração de Péricles e, nessa dissociação entre uma antiga e uma nova educação, leva a juízos morais em torno da valorização das virtudes ligadas à *sōphrosýnē* e à *áskēsis* contra a permissividade de fruir a *hēdoné*.¹⁰³ Obviamente, essas oposições não eram tão claras e os próprios personagens de Aristófanes são exagerados e fictícios para efeitos cômicos. É importante que jamais pensemos em aplicar as figuras do *ádikos lógos* e do *díkaios lógos* a nossos autores e educadores estudados. Afinal, estamos por matizar a idéia de que exista uma identidade coesa entre os chamados sofistas. Eles servem apenas, neste texto, para entendermos as diversas questões que estão em jogo na *philosophía*, e que as dissidências não são meramente intelectuais. Contudo, se Aristófanes apresentou a peça perante o público e, dada sua natureza, o riso seria um dos objetivos, certamente ao público eram perceptíveis esses conflitos educacionais, que não eram por isso apenas objetos de uma ficcionalização desligada do mundo e irreal. Os próprios comportamentos dos personagens deveriam ter lá seus correlatos, desde o hedonismo à dualidade entre desejo e contenção. Devemos ter isso em mente para saber que estas são as discussões passadas com as quais Isócrates se defrontou quando da escrita de *Contra os Sofistas*, e que certamente ainda importavam em seu tempo.



Embora *Contra os Sofistas* tenha sido escrito mais de um quarto de século após a primeira versão de *As Nuvens*, a obra também marca mais um capítulo da vasta luta em torno da *paideía* ateniense e da *philosophía*. Em nenhum momento do texto Isócrates define precisamente *o que é* um sofista, nem mesmo *quem* são. Não era costume do autor citar o nome de seus adversários com frequência. Por outro lado, *Contra os Sofistas* enumera três tipos diferentes de educadores aos quais direciona um ataque, mostrando desde logo que não havia grande unidade de um grupo ou um “movimento sofístico”.

¹⁰³ A *hēdoné* é o prazer dos sentidos e do corpo, o desejo de experimentar e fruir o que lhe é agradável.

Os três grupos distintos apresentados no texto são os *erísticos* (*tôn perí tás éridas diatribóntōn*),¹⁰⁴ aqueles que prometem ensinar os *discursos políticos* (*toís toús politikoús lógous hipischnouménois*)¹⁰⁵ e os que se “atreveram” a escrever os chamados manuais de retórica (*tás kalouménas téchnas grápsai tolmésantes*).¹⁰⁶ A este último grupo é dedicado apenas um curto espaço ao final do texto — em si mesmo de pouca extensão —, em que são atacados por serem ainda piores que os *erísticos*, pois despreocupam-se completamente da *areté* e da *sōphrosýnē*, entregando-se apenas ao ensino da intriga e da cupidez. Muito provavelmente tratava-se de escritores de manuais de retórica para a elaboração de discursos de âmbito judiciário, para a acusação e defesa de causas, onde apenas a vitória seria importante.¹⁰⁷

Segundo Isócrates, os *erísticos* afirmavam, por sua vez, que os jovens freqüentadores de suas aulas seriam capazes de tomar conhecimento de como agir e, com isso, se tornariam felizes (*eudaímones*).¹⁰⁸ Desde o primeiro parágrafo, Isócrates defende que os sofistas por ele atacados possuíam má fama por fazerem promessas maiores do que poderiam cumprir. E, como nos aprofundaremos no segundo capítulo, está no *Contra os Sofistas* a premissa isocrática quase óbvia da *impossibilidade de prever o futuro*; com isso, não é possível um conhecimento seguro sobre como agir e que decisões tomar para o futuro da *pólis*. A *philosophía* de Isócrates propõe-se a aprimorar o conhecimento de seus alunos, mas sendo esses sempre limitados por suas capacidades naturais (*euphyésin*) e pela experiência que adquiriram no decorrer da vida (*tás empeirías*).¹⁰⁹ Os *erísticos* seriam mentirosos desde o princípio — embora finjam buscar a verdade (*tén alétheian*)¹¹⁰ — em suas promessas megalômanas, portanto, preocupando-se com a *eudaimonía* e com o conhecimento sobre o modo adequado de agir, ignorando o básico para o conhecimento do *philósophos* em Isócrates: as opiniões (*taís dóxais*) sobre o momento presente, único em que o fazer político e a deliberação são possíveis.¹¹¹

O terceiro grupo atacado em *Contra os Sofistas* são os dedicados a ensinar os *discursos políticos*. Para Isócrates — ao contrário dos *erísticos* que, mesmo sendo

¹⁰⁴ ISÓCRATES, *Contra os Sofistas*, 1.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 9.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 19.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 19-20.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 3.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 14.

¹¹⁰ *Ibid.*, 1.

¹¹¹ *Ibid.*, 8.

mentirosos, fingem buscar a verdade —, nem mesmo a isso este terceiro grupo se dedica. Mais uma vez surge a crítica à sobrevalorização das capacidades da educação, desconsiderando as qualidades naturais (*tēi phýsei*) e a experiência prática (*taís empeiríais*) dos alunos,¹¹² prometendo que a estes não escapará nenhum argumento possível acerca de qualquer assunto.¹¹³ Isócrates se insurge contra a idéia de que o ensino da *philosophía* — que em Isócrates é íntima das atividades do político e do orador — possa se realizar através de procedimentos fixos aplicados a toda e qualquer circunstância. Muito pelo contrário:

Pois aquilo que alguém disse não é igualmente útil para outra pessoa que fale depois dele, mas parece ser o mais habilidoso (*technikōtatos*) aquele que falar apropriadamente dos assuntos em questão, e for capaz de descobrir coisas diferentes daquelas usadas pelos outros. E este é o maior indício (*sēmeíon*) da diferença entre as duas artes: não é possível existir belos discursos se eles não participarem (*metáschōsin*)¹¹⁴ das circunstâncias (*tōn kairōn*), do que é adequado (*toú prepóntōs*) e da novidade (*toú kainós*), ao passo que as letras não precisam de nenhuma dessas coisas.¹¹⁵

A adoção de procedimentos fixos a serem aprendidos e, posteriormente, adequados a casos particulares é um pensamento precipitado para a *philosophía* isocrática. É da particularidade do caso que deve surgir a habilidade do *philósophos*. Como na citação acima, o que um homem disse antes não tem a mesma utilidade para alguém que fale em outra ocasião; além do mais, deve-se falar de modo apropriado ao assunto particular em questão. Chegamos até a palavra que tanto nos interessará ao longo desse estudo: o *kairós*. A atividade do *philósophos* enquanto político e orador só será eficiente se adequada ao *kairós*; os discursos e as decisões dependem das particularidades e da unicidade de cada circunstância, e o modo correto de tratar acerca

¹¹² ISÓCRATES, op. cit. 10.

¹¹³ Ibid., 9.

¹¹⁴ O verbo *metéchō* possui os sentidos, segundo o *Dictionnaire Grec-Français*, de compartilhar, ter participação em algo, participar de algo. Ler: BAILLY, Anatole. op. cit., verbete *metéchō*. Os significados no *A Greek-English Lexicon* são semelhantes, como participar de algo, ter uma quota de algo, ter participação em alguma coisa ou simplesmente participar. Ler: LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. op. cit., verbete *metéchō*. Optei pela tradução do verbo por participar, em vez de compartilhar, por exemplo, para enfatizar a idéia de implicação entre os *lógoi* e as circunstâncias (*tōn kairōn*), que interferem mutuamente entre si, sendo que os contextos nos quais os discursos são produzidos fazem com que estes sejam particularmente da forma que são (e essa “participação” é necessária por um critério de adequação, de um discurso refletir sobre sua conjuntura particular no tempo e no espaço), e, ao mesmo tempo, considerando que os discursos atuam sobre essas circunstâncias, “participam” delas ativamente, expressando a opinião do *philósophos* sobre os assuntos em questão.

¹¹⁵ ISÓCRATES, op. cit., 12-13.

de cada assunto depende não apenas dos tipos de argumentos utilizados. É preciso que o discurso tenha novidade para que seja bom.

Desconsiderando os matizes traçados por Isócrates entre esses três grupos agregados sob a alcunha de *sophistês*, é possível destacarmos as críticas gerais adotadas por ele contra seus adversários pela primazia da *paideía* ateniense. Seriam elas:

- A) Crítica às aspirações exageradas e megalômanas dos *sofistas* e a supervalorização de suas próprias capacidades enquanto educadores;
- B) Crítica à despreocupação com os valores da *areté* e da *sōphrosýnē*;
- C) Crítica a pouca importância dada à *alētheia*;
- D) Crítica a aqueles que se gabam de possuir a *epistémē* e de ensinar os seus alunos a como agir, prometendo a *eudaimonía*;
- E) Crítica ao ensino de procedimentos fixos. A *philosophía* deve partir da particularidade de cada caso para adotar as palavras e as ações mais adequadas possíveis.

É bastante curioso compararmos as repreensões feitas por Isócrates aos sofistas com o diálogo entre o *díkaios lógos* e o *ádikos lógos* presente em *As Nuvens*, de Aristófanes. O *díkaios lógos*, representante da educação antiga que formara os guerreiros de Maratona, afirma para si um modelo de educação que valoriza o comportamento contido e equilibrado, em que “falando coisas justas (*tá díkaia légōn*), florescia e a temperança (*sōphrosýnē*) já era então costume”. Por outro lado, o *ádikos lógos*, suposto representante da nova educação apresentada pelo primeiro grupo de sofistas da segunda metade do século V a.C, considera que este comportamento moderado da *sōphrosýnē* não leva ninguém a conquistar nada. Mesmo escrevendo cerca de três décadas após Aristófanes, Isócrates reitera a importância da *areté* e da *sōphrosýnē* na *paideía* dos cidadãos atenienses. Embora considere que essas virtudes não são passíveis de ensino a quem não é naturalmente disposto para tal, Isócrates critica os escritores das *téchnai* por nem ao menos com isso se preocuparem. Percebemos que, para além da cômica caricatura traçada por Aristófanes, essas questões ainda eram importantes nos tempos da fundação da escola isocrática.

Aos que se dedicavam, no *Contra os Sofistas*, ao ensino dos discursos políticos, Isócrates reprova a pouca importância dada a *alétheia* e a promessa aos seus alunos de que não lhes escaparão qualquer argumento possível acerca de qualquer assunto. O *díkaios lógos* sugere que a nova educação faz persuadir que “tudo que é vergonhoso é belo, e o belo, vergonhoso”. No início do próprio trecho supracitado do *ádikos lógos*, ele afirma que desejava revirar tudo que seu interlocutor sustentara com argumentos contrários, e arroga a si ser “o primeiríssimo a ter em mente contrapor às leis (*toísin nómois*) e às coisas justas (*taís díkais*) coisas contrárias”. Segundo o diálogo presente na obra aristofânica, o personagem que representa a nova educação sofística despreocupava-se com a *alétheia* em prol de uma efetividade persuasiva; crítica que não parece ser muito diferente daquela feita por Isócrates tempos depois aos seus sofistas dedicados à oratória política.

À primeira vista, parece-nos que, mesmo aproximadamente três décadas depois da apresentação de *As Nuvens*, a *philosophía* de Isócrates se alinharia mais aproximadamente à “educação antiga” do *díkaios lógos*, atacando sofistas com o mesmo comportamento dos representados por Aristófanes pelo *ádikos lógos*. No entanto, as coisas não são tão simples assim. A *paideía* defendida pelo *díkaios lógos* se dedica, acima de tudo, ao desenvolvimento físico, às atividades desportivas e aos atributos valorizados em um modo de viver predominantemente aristocrático (como a educação musical do *kitharistés* e o estudo da poesia lírica), alimentando receios acerca das atividades da *agorá*; o lugar do jovem a ser um futuro bom cidadão é a *palaístra*. A *philosophía* isocrática, voltada para a palavra, a deliberação e a ação política, nesse ponto, está muito mais próxima do amor pela *agorá* do *ádikos lógos*. Mesmo na *Antídosis*, Isócrates sustenta que a *philosophía* é para a alma (*tás psychás*) o que a ginástica (*gymnastiké*) é para o corpo (*tá sómata*);¹¹⁶ em nenhum momento poderíamos confundir a *paideía* isocrática com o antigo modelo centrado nas figuras do *kitharistés*, *grammatistés* e do *paidotribēs*. A própria fundação da escola de Isócrates propõe-se como uma educação alternativa a esta.

É importante atentarmos que o sofístico, no sentido pejorativo do termo, varia conforme os autores. O que é sofístico para Aristófanes não será o mesmo que o é para Isócrates, que do mesmo modo diferirá para Platão ou para Aristóteles. Se, para fins de análise, comparamos o conflito educacional presente no texto de Aristófanes e aquele

¹¹⁶ ISÓCRATES, *Antídosis*, 181-182.

que jaz no texto isocrático, veremos que o nosso autor compartilha de elementos tanto da “educação antiga” quanto de elementos da “nova educação”. O próprio Isócrates, autor de *Contra os Sofistas*, já foi relegado à tradição sofística. Vejamos o exemplo do clássico *Paidéia*, de Werner Jaeger:

E o interesse que esta figura tem para nós cresce pelo fato de se manifestar expressamente desde o início contra as exigências de Platão e do círculo socrático, abraçando contra eles a defesa da cultura sofística; o que significa que escrevia com a consciência de não ter sido de antemão liquidado por aquela crítica. No fundo, Isócrates é um sofista autêntico, mais, é o homem que verdadeiramente vem coroar o movimento da cultura sofística.¹¹⁷

Jaeger afirma que Isócrates abraça a cultura sofística para combater a filosofia platônica; além disso, Isócrates seria aquele que vem a ser o sofista por excelência, “coroando” o movimento. Que existia uma rivalidade entre as contemporâneas escolas de Isócrates e de Platão, parece-nos bastante claro¹¹⁸ — as suas diferenças ficarão mais evidentes no decorrer de nosso estudo. No entanto, o que seria essa “cultura sofística” ou “movimento sofístico”? Se o próprio Isócrates se auto-intitula *philósophos*, porque

¹¹⁷ JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1986. p. 729. Temos uma opinião semelhante em KENNEDY, George A. **La retórica clásica y su tradición Cristiana y secular, desde La antigüedad hasta nuestros días**. Tradução para o espanhol de Patrícia Garrido e Victoria Pineda. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2003. Na p. 32, afirma Kennedy: “A segunda linha, também produto do século V a.C., é a retórica *sofística*, a retórica tal como a entendiam Górgias e outros sofistas, desenvolvida plenamente por Isócrates no quarto século, [...]”. Também na p. 67, avança: “A isto devemos acrescentar que a tradição isocrática em sua forma mais pura é uma continuação da sofística e que seu método básico de instrução, da mesma forma que os sofistas anteriores, era escutar ou ler discursos e imitar sua invenção, disposição e elocução. Diferentemente da tradição aristotélica, os seguidores de Isócrates insistem menos na teoria e no aprendizado de regras e preceitos abstratos”. Tradução minha.

¹¹⁸ Não é muito difícil encontrar bibliografia com opinião semelhante. Na *Introduction to Isocrates*, de David Mirhady, Terry Papillon e Yun Lee Too, já na p. 1 observa-se a rivalidade entre a escola platônica e a isocrática. Na p. 8, sugere-se que o fato de Isócrates não usar nem ao menos uma vez o termo *rhētorikḗ*, enquanto este era usado contemporaneamente por Platão, e o seu uso de *philosophía*, pode ser uma maneira consciente de ressaltar essa rivalidade. Ler: MIRHADY, David; PAPILLON, Terry; TOO, Yun Lee. *Introduction to Isocrates*. In: **Isocrates I**. Traduzido por David Mirhady e Yun Lee Too. Austin: University of Texas, 2000. Para Josiah Ober, na p. 277, Isócrates e Platão concordavam em que a educação não deveria ser apenas formal, mas também moral. As diferenças entre ambos estavam em *como* o bem poderia ser definido, *quem* seria capaz de alcançá-lo e *se* ele poderia ser ensinado. Ler: OBER, Josiah. *Ability and Education*. In: **Oxford readings in the attic orators**. Editado por Edwin Carawan. New York: Oxford University Press, 2007. Já David Timmerman e Edward Schiappa salientam a oposição entre Platão e Isócrates, nas p. 44-45, afirmando que dificilmente poderíamos pensar em dois entendimentos tão distintos de *philosophía* quanto neles dois. Ainda, se alguém argumentar que o modelo educacional de Isócrates foi mais influente que o platônico em grande parte da história ocidental, por outro lado, não há dúvidas de que Platão “venceu” a batalha do quarto século sobre como a *philosophía* deveria ser entendida enquanto disciplina. O conceito de *philosophía* isocrático teria “enfraquecido na sombra de Platão e Aristóteles”. Ler: TIMMERMAN, David; SCHIAPPA, Edward. **Classical Greek rhetorical theory and the disciplining of discourse**. New York: Cambridge University Press, 2010.

ele abraçaria a “cultura sofisticada”, aliás, por ele atacada, para confrontar o modelo platônico de *paideía*?

O que pode ser considerado sofisticado é praticamente tão variável quanto aquilo que um autor queira considerá-lo. Isso jamais significaria que não tenha existido uma forte disputa pela *paideía* ateniense durante a última metade do século V e no século IV a.C., e que uma nova educação tenha se oposto à educação aristocrática, baseada nas virtudes da moderação, na *sōphrosýnē* e na *áskēsis*. Mas partir dessa constatação e buscar perceber um “movimento sofisticado” ou uma “cultura sofisticada” é assumir o que é a sofisticada para algum ou alguns autores — expulsando uma série de intelectuais heterogêneos a ele opostos da *philosophía*.

Nas suas *Refutações Sofísticas*, Aristóteles assim escreve sobre o tema: “pois a arte sofisticada consiste na sabedoria aparente, mas não real; e o sofista é aquele que ganha dinheiro com a sabedoria aparente, mas não real”.¹¹⁹ A oposição entre real e aparente não é nada incomum nas antigas críticas da sofisticada e seu conseqüente afastamento da filosofia. Platão também fizera algo semelhante no *Górgias*, aproximando a retórica — e com ela a sofisticada — da crença (*pístis*) e qualificando-a como mera adulação (*kolakeía*).¹²⁰ Xenofonte, em *Memoráveis*, assim fala sobre os sofistas: “E também [Sócrates] não discutia, como o faz a maior parte dos outros, sobre a natureza de todas as coisas (*perí tēs tōn pántōn phýseōs*), examinando o que os sofistas chamam de cosmos (*ho kaloúmenos hypó tōn sophistōn kósmos*) e por quais leis acontecem os fenômenos celestes (*tísin anánkais hékasta gígnetai tōn ouraniōn*).”¹²¹ Diferentemente dos sofistas de Isócrates, preocupados com as disputas argumentativas, os discursos políticos ou os manuais de retórica judiciária, esses sofistas de Xenofonte discutiam o *kósmos* e os fenômenos celestes, talvez muito mais próximos dos denominados genericamente de “físicos”. Ainda em *Memoráveis*, Xenofonte chega a comparar a atividade dos sofistas de cobrar por suas aulas à prostituição.¹²² A má reputação desses educadores e o intenso ataque continuam presentes no *Cinegético*:

¹¹⁹ ARISTÓTELES, *Refutações Sofísticas*, 1, 165a. Tradução para o inglês de E. S. Forster e D. J. Furley.

¹²⁰ Sobre a oposição entre *pístis* e *epistēmē* no *Górgias* platônico, ler 454c-e. Para Platão, a retórica não trata da *epistēmē*, mas da *pístis*, podendo ser a sua persuasão tanto verdadeira quanto falsa. São coisas distintas, portanto, aprender (*memathēkénai*) e crer (*pepisteukénai*).

¹²¹ Xenofonte, *Memoráveis*, 1, 1, 11. Baseio-me na tradução de Ana Elias Pinheiro, com algumas alterações de minha responsabilidade, como a substituição de “natureza do universo” por “natureza de todas as coisas” e “sábios” por “sofistas”.

¹²² *Ibid.*, 1, 6, 13.

Os sofistas falam para enganar e escrevem para seu próprio benefício e não são úteis de forma nenhuma a ninguém. Não existe nenhum deles que se tenha tornado sábio, nem que seja sábio (*sophós*), mas basta a cada um ser chamado sofista, o que junto dos que pensam bem é como uma injúria. Por conseguinte, aconselho-te a que te protejas dos ensinamentos dos sofistas e não desprezes as reflexões dos filósofos (*eú phronóusi*).¹²³

Os sofistas apresentados no *Cinegético*, por sua vez, não estão atentos às investigações do *kósmos* nem mesmo àquelas dos fenômenos naturais, como os do trecho de *Memoráveis*; especialistas do *lógos*, “falam para enganar” e o fazem para o seu próprio benefício. Talvez estejam mais próximos da sofística relacionada à retórica atacada no *Górgias* platônico, onde mais vale parecer saber do que saber de fato. A efetividade da persuasão considerada como objetivo e sua não necessária ligação com a *alétheia* é o que corrompe essa sofística e Xenofonte chega a afirmar que nenhum deles se tornou sábio. A *sophía* está entre os filósofos, e nenhum dos sofistas seria digno dela.

Muito lúcidas são as considerações de Élio Aristides sobre a polissemia e generalidade da palavra *sophistés* dentre os antigos gregos. Membro da chamada Segunda Sofística, escreve já por volta do século II d.C. alguns avisos para que não nos precipitemos em atribuir uma unidade e um sentido preciso a aquilo que não o tem:

A mim parece-me que nem sequer sabem o que é que o próprio termo ‘filosofia’ (*tés philosophías*) significa para os Gregos e que este não tem, em suma, qualquer sentido relacionado com isto. Heródoto não chamou ‘sofista’ (*sophistén*) a Sólon e depois também a Pitágoras? Andrócion não chamou ‘sofistas’ (*sophistás*) aos sete, quero dizer, aos sete sábios, e depois não chamou também ‘sofista’ (*sophistén*) ao famoso Sócrates? Por sua vez, Isócrates não chamou ‘sofistas’ aos erísticos (*toús perí tén érin*) e aos que se denominariam a si mesmos dialéticos (*dialektikoús*), enquanto se considera a si próprio ‘filósofo’ (*philósophon*) e denomina ‘filósofos’ os oradores (*toús rhétoras*) e os que se dedicam à actividade política (*toús perí tén politikén*)? Alguns dos seus contemporâneos usam os termos da mesma maneira. Lísias não chama ‘sofista’ (*sophistén*) a Platão e, depois, a Esquino? No caso de Lísias, poderia dizer-se, em sentido de acusação. Mas os outros oradores, que não acusavam essas figuras notáveis, designaram-nos igualmente com o mesmo nome. Assim, se, na disposição de acusar Platão, fosse lícito chamá-lo ‘sofista’ (*sophistén*), o que se poderia chamar àqueles? Eu penso que ‘sofista’ (*sophistés*) era certamente uma designação genérica e que ‘filosofia’

¹²³ Xenofonte, *Cinegético*, 13, 8. Embora na tradução de Ana Alexandre Alves de Sousa e Maria José Vaz Pinto esteja “as reflexões dos filósofos”, no texto grego temos *eú phronóusi*, algo como “os bem pensantes” ou “aqueles que têm bom senso”. Ler: SOUZA, Ana Alexandre Alves de; PINTO, Maria José Vaz. **Sofistas**: testemunhos e fragmentos. Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 2005.

(*philosophía*) significava uma espécie de amor pelo belo (*philokalía*) e um estudo relativo aos discursos (*diatribé peri lógous*), não nesta orientação actual, mas como uma educação em geral (*paideía koinós*). [...] A mim parece-me que Platão utiliza sempre o termo ‘sofista’ (*sophistén*) em sentido pejorativo e que é ele sobretudo que se insurge contra o nome. A razão disto foi ter desprezado o vulgo e os seus contemporâneos. Além disso, é óbvio que também usou esta denominação num sentido inteiramente elogioso. De facto, o deus que ele considera ser muito sábio (*sophótaton éinai theón*) e no qual está toda a verdade (*pán éinai talēthés*) chamou-o um ‘perfeito sofista’ (*téleon sophistén*).¹²⁴

Se considerarmos os sofistas como um grupo coeso, segundo o apanhado feito por Aristides, pertenceriam a ele tanto Sólon e os Sete Sábios, Pitágoras, Sócrates, os erísticos, Platão (e possivelmente nunca saberemos se para Isócrates Platão estaria entre os erísticos) e Ésquines. Não soa coerente. Como já entendemos, *sophistés* poderia ser uma qualificação boa em alguns contextos e ruim em outros. Além disso, no decorrer do século V a.C. a palavra passou a ter cada vez mais uma conotação negativa; o que não significa, deste modo, que a antiga atribuição elogiosa ou designadora de um especialista ainda não estivesse corrente.¹²⁵ O crescimento da aura pejorativa que foi cada vez mais circundando o termo fez com que ele se tornasse o qualificativo do outro, do que pensa diferente e merece descrédito por isso. O sofista era aquele que não estava no caminho certo — caminho este do autor da acusação — e, por isso, não era merecedor da *philosophía*.

Se Platão se insurgira contra o nome, Isócrates também o fez. Mas certamente os atributos indignos do *philósophos* e característicos do *sophistés* para Platão não eram os mesmos que para Isócrates. Além dos sofistas que já se demonstraram presentes no texto *Contra os Sofistas*, na *Antídosis* Isócrates chega a colocar mesmo Górgias, Parmênides, Alcmeon, Melisso e Empédocles como semelhantes em matéria de

¹²⁴ ÉLIO ARISTIDES, *Contra Platão, para defender os Quatro*, 46 (II 407-409 Dind.). Sigo aqui a tradução de Ana Alexandre Alves de Souza e Maria José Vaz Pinto.

¹²⁵ Sobre a flexibilidade do termo *sophistés*, ler trecho de McCoy: “Embora os leitores modernos normalmente associem o termo *sofista* com algo como um argumentador sagaz sem preocupação com a verdade, a realidade é que o significado do termo *sophistes* era flexível nos séculos V e IV. Como argumenta Kerferd, o termo *sofista* aplicava-se originalmente a poetas, músicos, rapsodos, filósofos pré-socráticos e professores viajantes da ‘excelência’ (*arete*). *As Nuvens*, de Aristófanes, categoriza Sócrates com os sofistas, enquanto *Apologia*, de Platão, tenta separá-lo. [...] O termo *sofista* foi usado para descrever, mais restritamente, os professores de excelência que aceitavam comissões por seus serviços enquanto viajavam; mais amplamente, os intelectuais que priorizavam o valor dos discursos para se viver bem; ou, ainda de forma mais ampla, uma ‘pessoa sábia’. A mudança de um sentido mais amplo e positivo a um mais negativo e limitado parece ter ocorrido gradualmente ao longo do século V.” MCCOY, Marina. *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. Traduzido por Livia Oushiro. São Paulo: Madras Editora Ltda., 2010. p. 15.

investigações inúteis — portanto, do seu ponto de vista, sofisticas.¹²⁶ O elemento unificador nesse aglomerado aparentemente pouco coeso são as investigações ontológicas; Isócrates parece pouco se importar em entendê-las. O conhecimento importante para a *philosophía* isocrática diz respeito ao cotidiano vivido e, sobretudo, ao cotidiano político.

Em suma, as palavras *philosophía*, *philósophos* e *sophistés* estão longe de ter um sentido minimamente preciso. Não se referem a grupos de intelectuais, ou a um conjunto de pensamentos compartilhados por autores e educadores diversos. Marina McCoy, no livro intitulado *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*, também defende a fluidez presente nesses termos e a sua combatividade:

Em resumo, os termos *philosophia*, *rhetorike* e *sophistes* não tem usos bem definidos mesmo dentro do contexto da tradição intelectual grega dos séculos V e IV [...]. Alguns comentadores concluíram, a partir da falta de uma distinção clara do vocabulário, que os conceitos de retórica e filosofia não têm um papel importante no pensamento grego antes de Platão. No entanto, ainda que o termo *philosophia* nem sempre fosse usado, muitos pensadores se preocupavam com um entendimento da natureza do *logos*, e as práticas amplamente distintas no uso do *logos* são geralmente acompanhadas de reflexões sobre o que significa usar *logoi* muito antes do tempo de Platão [...]. A mentalidade grega na época de Platão se interessa profundamente pela natureza, o poder e o perigo do *logos*: termos como *philosophia*, *rhetorike*, *sophistes* e *rhetor* tornam-se armas de batalha.¹²⁷

A palavra *sophistés*, embora em determinados contextos com conotação positiva, de fato servia como arma de batalha. O *sophistés* era o inimigo a se enfrentar, em parte através das idéias, e em parte através de ataques morais ao seu comportamento. Receber a alcunha de *sophistés* provavelmente era como ser condenado de torpeza por grande

¹²⁶ Na *Antídosis*, 267-269: “Portanto, eu aconselharia os jovens a dedicar algum tempo a essas disciplinas [como a gramática, a música, a astronomia e a geometria], mas que não permitam que suas mentes se tornem áridas [o verbo é *katasketeúein*, literalmente, tornar-se um esqueleto, ressecar, ou perder a vivacidade, em sentido figurado], e nem se estagnem nos discursos dos antigos sofistas, os quais sustentam, alguns deles, que a soma das coisas é composta de infinitos elementos; Empédocles de que é composta de quatro, com a discórdia e o amor operando entre eles; Íon, de não mais do que três; Alcmeon, de apenas dois; Parmênides e Melisso, de um; e Górgias, de nada. Pois eu penso que tais minúcias exageradas (*perittologías*) são como truques (*thaumatopoiíais*), e embora não beneficiem a ninguém, atraem multidões de ignorantes (*tôn anoētôn*), e eu afirmo que os homens que querem fazer algo de útil devem banir completamente dos seus interesses todos os discursos vãos e todas as atividades as quais não tenham influência em suas vidas”. Isócrates faz críticas semelhantes a Protágoras, Górgias, Zenão e Melisso em *Helena*, 2-4. Para uma aproximação da diferença considerável existente entre o pensamento de Parmênides e de Górgias, por exemplo, recomendo o primeiro capítulo de: CASSIN, Barbara. op. cit..

¹²⁷ MCCOY, Marina. op. cit., p. 19.

parte de uma comunidade. Se a acusação de *sophistés* cabe de certa forma na associação às armas, prefiro pensar que os termos *philosophía* e *philósophos* poderiam ser mais vivamente imaginados não tanto como as armas, mas a própria arena onde ocorre o conflito. Toda essa disputa onde autores conferem a qualificação de sofistas indistintamente aos seus adversários ambiciona a hegemonia do uso da prestigiada palavra *philosophía*, que encerra nela a possibilidade de receber conteúdos educacionais, políticos e morais.

Deter a prioridade no uso da palavra *philosophía* é a reivindicação de um autor de que as suas opiniões individuais são a verdadeira Filosofia — os *sophistaí* estão errados. Essa arena de batalha é ocupada por diversas particularidades — no caso, os textos e os pensamentos dos mais diversos autores reivindicantes — que ambicionam a hegemonia desse espaço, dessa arena, para “universalizar” a sua particularidade.¹²⁸ Desde que um modelo prevalecesse, os outros seriam atirados para uma periferia, e ficariam legados à tradição como sofistas. E se alguém “universalizou” a sua particularidade para grande parte da tradição ocidental posterior ao Império Romano, certamente não foi Isócrates. Os vitoriosos da arena da *philosophía* ateniense no século IV a.C. são Platão e Aristóteles; sobretudo Platão determinou muito bem quem são os pensadores periféricos e por que o são.

¹²⁸ Permito-me uma nota um pouco mais alongada para que os conceitos não soem extremamente vagos. Embora consciente de que os estudos de Ernesto Laclau se voltem preponderantemente para a história política — e por isso mesmo sabendo que a disputa pela *philosophía* é também, indubitavelmente, política —, utilizo praticamente sem ressalvas as suas relações entre “universalidade e particularidade”, assim como a idéia de hegemonia. Ler em: LACLAU, Ernesto. **Emancipação e diferença**. Org. e tradução de Alice Casimiro Lopes e Elizabeth Macedo. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2011. Sobre a relação entre particular e universal, p. 94: “Ora, essa universalidade precisa — para se exprimir — ser incorporada a algo essencialmente incomensurável: uma particularidade (como em nosso exemplo do direito à autodeterminação nacional). Essa é a fonte da tensão e das ambigüidades que cercam os chamados princípios ‘universais’: têm de ser formulados como princípios ilimitados, expressando uma universalidade que os transcende; mas, por motivos essenciais, cedo ou tarde, se vêem enredados em seu próprio particularismo contextual e são incapazes de cumprir sua função universal”. Sobre a busca de hegemonia sobre um fundamento universal, p. 97: “Como argumentei, a impossibilidade de um fundamento universal não elimina sua necessidade: só transforma o fundamento num lugar vazio, que pode ser parcialmente ocupado de várias maneiras (as estratégias para essa ocupação são exatamente a matéria da política)”; e também na p. 78: “Nesse sentido, várias forças políticas podem competir em seus esforços para apresentar seus objetivos particulares como aqueles que realizam o preenchimento dessa falta. Hegemonizar algo é exatamente cumprir essa função de preenchimento. (Mencionei a ‘ordem’, mas obviamente ‘unidade’, ‘libertação’, ‘revolução’ etc. pertencem ao mesmo esquema. Qualquer termo que, em certo contexto político, passa a ser significante da falta realiza a mesma função [...])”. Apenas não utilizei a expressão “significante vazio” porque considero a idéia de vacuidade exagerada, mas a Filosofia como “arena” de combate entre diversas propostas políticas, intelectuais e educacionais particulares me parece muito adequada, dada que esse espaço “universalizante”, a “arena”, tem ela própria as suas características específicas.

Em uma excelente nota de rodapé presente no livro *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*, de Barbara Cassin, encontramos uma frase que pode muito bem ser aplicada ao nosso pensamento; Cassin, por sua vez, citando Fumaroli. “Sempre se é sofista de alguém”:

Não tratarei aqui de Isócrates, que entretanto constitui, à sua maneira, uma das chaves da relação entre sofística, retórica e filosofia, sem dúvida tão maltratado quanto Cícero [...], e por razões análogas: por um lado, ele tem a ousadia de pretender ser verdadeiramente filósofo, tanto é que, por outro lado, ele ousa fazer um amálgama entre os sofistas, os oradores (ou, antes, os ‘retores’, para distingui-los dos bons ‘oradores’ — de si mesmo —, como na terminologia ciceroniana) e os filósofos. [...] De minha parte, diria que ‘orador’ é o nome próprio daquele que escolhe confundir os sofistas, os filósofos e os oradores que dele diferem — em suma, todos aqueles que ‘não são simplesmente sofistas, mas sofisticam a verdade’ (*ouk haplos sophisteuonton alla kata ton sophiszomenon ten aletheian*), para retomar a expressão do gramático desconhecido dando o argumento do *Contra os Sofistas*, manifesto de abertura da Escola de Isócrates. Mas eu acrescentaria que apenas um sofista — em todo caso, não certamente um filósofo — pode atribuir a si mesmo esse nome: Platão terá tido razão na cena primitiva do *Górgias*. Pode-se dizer o seguinte: ‘orador’ é, após a expulsão da sofística pela filosofia, o nome pelo qual o sofista substitui o de filósofo pra designar o bom sujeito, expulsando dessa vez a filosofia; ‘sofista’ é, então, o nome que o orador dá aos outros oradores (onde reencontramos Fumaroli: ‘sempre se é o sofista de alguém’)?¹²⁹

Cassin considera Isócrates como uma das chaves para compreensão das relações entre retórica, filosofia e sofística, e ele certamente o é. A sua associação da *philosophía* com uma atividade predominantemente política e o pouco caso para as investigações ontológicas ou para com a *epistémē* o inserem em um lugar incomodo para o que posteriormente veio a se consagrar como a disciplina filosófica.¹³⁰ É por isso que Cassin o considera tão maltratado quanto Cícero (embora Cícero ainda pareça ter tido melhor sorte); a obra de Isócrates não logrou passar à tradição como pertencente ao cânone dos textos filosóficos, sendo por esta tradição “expulso” da filosofia, o que tornou possível com que chegasse a ser considerado erroneamente como o ápice do pensamento sofístico, lembrando a citação de Jaeger.

Neste caso, percebemos claramente o que se quer dizer por “sempre se é o sofista de alguém”. O sofista, antes de pertencer a um grupo homogêneo ou um

¹²⁹ CASSIN, Barbara. op. cit., p. 177-178, nota 48.

¹³⁰ Sobre a descrença de Isócrates na capacidade humana de obter a *epistémē*, ver *Contra os Sofistas*, 7-8, e *Antídosis*, 271.

movimento coeso, é um pensador que perdeu lugar no cânone de uma tradição — a filosófica. Mas se pensarmos nos contextos da antiga Atenas, o *sophistés* era, antes de tudo, o inimigo a ser atacado, aquele cujo caminho proposto não deveria ser seguido.



O próprio fato de Isócrates se auto-intitular um *philósophos* já o coloca no direito de ser assim considerado. Durante este capítulo, entendemos que não havia nada de claro no significado das palavras *philósophos*, *philosophía* e *sophistés* em fins do século V e começos do IV a.C. Os usos dessas palavras eram extremamente variados dependendo do autor que as enuncia, e faz mais sentido para nós compreendermos como esses usos interferem na obra de cada autor do que buscarmos uma divisão clara entre duas categorias de pensadores com programas intelectuais distintos. A busca da hegemonia sobre o uso das palavras *philosophía* e *philósophos* reflete, antes que a investigação de uma “verdadeira filosofia”, a diversidade de opiniões entre autores sobre como deveria ser a formação dos jovens atenienses e o que era realmente relevante para o futuro político da comunidade.

Voltemos aos primeiros usos das palavras *sophía* e *sophós*, já que estão na formação dos termos *philósophos*, *philosophía* e *sophistés*. O *sophós* era, primordialmente, um especialista; poderia ser um cocheiro, um ferreiro, um timoneiro, um músico. Era alguém que dominava alguma técnica específica, e seu qualificativo não designava nenhuma conotação moral. Ser *sophós* não queria dizer de modo algum que alguém fosse bom ou mal, ou que os seus atos e obras o fossem. Embora no *Górgias* platônico presenciemos um debate que possa remontar a esse uso da *sophía* — quando se discute se a retórica trata ou não da justiça¹³¹ —, preferi seguir por outro caminho para sugerir que também pensemos em como outro tipo de *sophía* interferiria nas disputas pela *philosophía*. Tratei então dos Sete Sábios; histórias que permaneceram no imaginário grego e indicam o surgimento de uma reflexão política por volta do século VII a.C.. Dada a ascensão da *pólis*, essas histórias e anedotas em torno dos Sete Sábios

¹³¹ Novamente, me refiro ao trecho em que o personagem Górgias afirma que os professores passam os seus conhecimentos para que sejam usados com justiça (*tói dikaiós*), e que, se o aluno fizer mau uso deles, não deve ser responsabilizada a *téchnē* ou aquele que a ensinou, mas o próprio aluno. A *téchnē* não é em si boa nem má (PLATÃO, *Górgias*, 456b-457c).

marcam um questionamento sobre como estabilizar os conflitos internos da comunidade, e como conduzir a política para que essa mesma comunidade se torne próspera e tome as decisões mais acertadas para o seu futuro. A *sophía* ligada a esses Sete Sábios tem como uma das principais virtudes a *sōphrosýnē*; a *sōphrosýnē* é a qualidade da moderação, do equilíbrio, da harmonia e da justa medida, que evitariam a ascensão de componentes da *pólis* causadores de um possível desequilíbrio nefasto de forças. Surgida nesses contextos políticos, fora a *sophía* de uma comunidade cada vez mais pública em seus processos decisórios e que com isso vira o crescimento da importância da *agorá* enquanto espaço de debates e de intercâmbio de idéias, o primeiro capítulo de uma discussão que, a meu ver, retorna com outros aspectos na sofística.

Em *As Nuvens*, de Aristófanes, podemos ver algumas características desses conflitos e diálogos intelectuais na segunda metade do século V a.C. E não é por acaso que a figura do *díkaios lógos*, representante da “educação antiga”, diz que em seu tempo se considerava a *dikē* e a *sōphrosýnē*. Essa antiga educação, atacada por alguns dos que foram chamados de sofistas, ainda estava assentada nessa idéia de moderação, que extravasava o comportamento individual e ecoava na política (e certamente os já nebulosos limites entre comportamento privado e público eram bastante menos demarcados para os atenienses do que para nós). No entanto, o mesmo *díkaios lógos* que critica os excessos dos sofistas e defende a *sōphrosýnē* mostra uma repulsa e desconfiança em relação à *agorá*; seu adversário no debate, o *ádikos lógos*, embora considere a *sōphrosýnē* um obstáculo às ambições individuais e ao fruir a vida, valoriza as discussões na *agorá*. Cabe a nós saber que ambos estavam disputando o futuro de Atenas tendo em conta a sua tradição; o debate entre o *díkaios lógos* e o *ádikos lógos* mostra-nos um conflito pelo modelo educacional predominante a ser seguido e, mais que isso, um conflito geracional e comportamental. Mesmo que discordem entre si — e essas questões continuaram a ser importantes no próximo século e, deste modo, no período dos textos isocráticos — ambos discutem num espaço colocado muito anteriormente pelo pensamento que os Sete Sábios representam, e não estranha que sugeramos aqui que a *philosophía* é remanescente também dessa *sophía*, para além daquela *sophía* do especialista.

Embora Isócrates sustente a sua *philosophía* como algo voltado para o presente, para o que é útil e para a deliberação política, ainda em seus textos presenciamos um diálogo com aspectos do que o *díkaios lógos* chama de educação antiga. Na *Antídosis*,

Isócrates define a sua *philosophía* como contraposta e correlata (*antístrophous*)¹³² ao ensino do *paidotribēs*, um dos três pilares da educação tradicional. O texto afirma que, enquanto a tarefa do *paidotribēs* é instruir seus alunos nas posturas de luta, a tarefa do *philosophos* é ensinar aos seus discípulos as formas (*tás idéas*) nas quais o *lógos* se manifesta. É feita uma divisão entre corpo e mente, onde ambas as tarefas se completam. Ambas são importantes para Isócrates. No entanto, a educação do *philósophos* é preponderante, pois é a mente que decide tanto nas questões públicas (*perí tón koinón*) quanto nas privadas da vida (*perí tón idiōn*), e o corpo deve servir aos julgamentos da mente.¹³³

Isócrates nunca poderia ser confundido com uma caricatura do *ádikos lógos*; não afirma o *lógos* como instrumento da eficiência persuasiva acima de tudo. Não nega a educação tradicional nem a valorização apenas da mente, como vemos em Aristófanes os sofistas sendo representados como pessoas de corpo definhado. O trabalho do corpo é importante, mas deve ser subjugado a um trabalho mais apurado relativo à mente e aos discursos, pois é à mente que compete as deliberações úteis à vida pública e privada. E a *paideía* associada a essa área do conhecimento humano é a sua *philosophía*. O *philósophos* deveria propor aos seus alunos exercícios, sem se descuidar nunca da prática daquilo que aprenderam, e com esse saber tais alunos seriam mais capazes de fazer as suas opiniões (*taís dóxais*) mais próximas das circunstâncias (*tón kairón*). A interação entre as *dóxai* e as circunstâncias (*tón kairón*) nas quais a deliberação sobre algo é necessária torna-se a chave para entendermos o objetivo principal da *philosophía* isocrática. É um conhecimento pertencente às capacidades mentais que visa educar os alunos para deliberar acertadamente o tanto quanto possível sobre o que fazer, seja nos assuntos da *pólis* ou naqueles que competem à sua própria vida, sempre considerando as

¹³² Na *Retórica*, de Aristóteles, a disciplina retórica é caracterizada como tendo esta mesma relação (*antístrophos*) com a dialética. No caso dessa relação: “*Antístrophos*, traduz-se normalmente por ‘correlativo’. Na lírica coral, a estrutura métrica de uma *strophé* repete-se na *antistrophé*, representando a primeira o movimento numa direção, e a segunda o movimento contrário. Ambos, porém, em coordenação oposta e complementar, como artes que tem semelhanças gerais e diferenças específicas. Como observa E. M. Cope, duas espécies de um mesmo gênero, a prova; dois modos de prova que afinal se distinguem pela diferença dos meios probatórios que empregam: um, o silogismo formal completo e a indução geral; o outro, o entimema formalmente incompleto e o exemplo.” Ler: ARISTÓTELES. **Retórica**. Tradução e notas de JÚNIOR, Manuel Alexandre; ALBERTO, Paulo Farmhouse; PENA, Abel do Nascimento. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005. Em Isócrates, a associação “antistrófica” parece dar-se de três modos: o ensino do *philósophos* é para a mente do mesmo modo que o do *paidotribēs* é para o corpo; os métodos de ensino são assemelhados, porém voltados para áreas distintas; ambas formam parte de uma *paideía* geral, que visa à formação do homem tanto no aspecto físico quanto mental.

¹³³ ISÓCRATES, *Antidosis*, 180-184.

situações específicas presentes e os contextos nos quais essa decisão é necessária, e compreendendo que não existe uma ciência segura (*tás epistēmas*) sobre essas circunstâncias particulares. O conhecimento e a ação possíveis na *philosophía* isocrática — as *dóxai* — só existem a partir da particularidade das circunstâncias; a particularidade dos casos não é limitadora da *philosophía*, mas a sua legitimadora.

Portanto, a *philosophía* de Isócrates não rompe com uma educação “tradicional”, nem se expressa como a “nova educação” por vezes atribuída a algo que seriam os sofistas. Ela é devedora tanto dos questionamentos políticos abertos pela *sophía* das histórias dos Sete Sábios quanto da educação tradicional tripartida entre o *paidotribēs*, *grammatistēs* e o *kitharistēs*; também não deixa de ser algo da *sophía* do especialista, pois o *philósophos* isocrático é educado para ser um bom deliberador e orador; também a paixão pelo *lógos* e pela *agorá* da chamada “nova educação” está ali presente. Importa saber que a *philosophía* particular de Isócrates é uma *philosophía* que dialoga com a tradição e com debates passados e não assume uma posição rígida perante eles; é um mosaico de elementos presentes nesses diálogos passados, inventando algo peculiar a partir do que já existia. A *philosophía* de Isócrates se pretendia como a filosofia, mas era apenas *uma philosophía*. Poderia ser outra. E esse é o ponto onde jaz o principal argumento deste capítulo: não faz sentido opormos claramente *philósophos* e *sophistēs*. *Philósophos* era uma palavra dotada de maior prestígio, e havia um embate entre diversos pensadores e educadores pela predominância de sua significação. Cada um ambicionava que a *sua philosophía*, particular nela mesma, fosse vista como a *philosophía*. E *sophistēs*, embora já tivesse sido palavra de prestígio e os sentidos antigos fossem ainda correntes, passou cada vez mais a ser uma palavra com má-reputação, tornando-se uma arma de ataque. Não existia um movimento sofístico todo coeso ou minimamente com uma homogeneidade representativa. O *sophistēs* era o outro, era o inimigo intelectual, aquele que oferecia uma *paideía* e uma proposta para a *pólis* que deveria ser recusada, aquele que deveria ser mantido distante da *philosophía*. Ou como já citáramos acima, “sempre se é sofista de alguém”.

Capítulo 2

O *kairós* e a imprevisibilidade do futuro



A determinação do que é sofístico e do que é filosófico, no século V e IV a.C., nada tem de claro, como vimos no capítulo anterior. Os termos *philosophos* e *sophistés* possuem certa maleabilidade em sua significância que permite a cada autor enxertar na idéia geral de *philosophía* as suas próprias particularidades.¹³⁴ A disputa e a defesa de

¹³⁴ Sugiro a leitura dessa nota conjuntamente à nota 128, do capítulo 1. Utilizei o termo “maleabilidade” por oposição à idéia de que o fundamento universal seja um “lugar vazio” que pode ser preenchido parcialmente por diversas particularidades. Propus que as indicações particulares dos mais diversos autores sobre o que seria a verdadeira *philosophía* (a sua própria idéia de filosofia) se pretendem enquanto a verdadeira “Filosofia”, afastando para a sofística seus opositores; com isso, os próprios termos *philosophos* e *sophistés* possuem grande maleabilidade e estão submetidos às estratégias argumentativas dos diversos elementos que se inserem no debate pela hegemonia do significado do que seria a verdadeira *philosophía*, constituindo esse debate (e embate) uma tentativa de “universalizar” as suas propostas particulares — como, no caso, a “*philosophía* isocrática”, a “*philosophía* platônica”, a “*philosophía* aristotélica” tentando elas mesmas ser a “Filosofia”. Afirmando que a *philosophía* é antes uma “arena” onde se realiza essa disputa do que um “lugar vazio”, sustento que ela já possuía as suas características próprias, mas que, mesmo assim, tem por especificidade ser um espaço em que as *philosophíai* particulares podem se tornar hegemônicas. Lembro-me de uma bela analogia de Freud, em *Mal-estar na civilização*, quando compara o problema da preservação na esfera da mente à história da cidade de Roma. Hipoteticamente, Freud imagina um visitante atual munido do mais completo conhecimento histórico possível, e o quanto ele seria capaz de ver das diversas etapas ou camadas históricas anteriores; veria o Muro de Aureliano, excetuando-se umas poucas brechas, algumas seções do Muro de Sêrvio que foram escavadas e trazidas novamente à luz, talvez pudesse traçar todo o contorno da *Roma Quadrata*... Todos esses remanescentes da Roma antiga — e as próprias ruínas causadas por incêndios ou outros tipos de destruição — estão ainda mesclados com a confusão da grande metrópole. Buscando ainda imaginar uma analogia entre Roma e a preservação na mente humana, fantasia na possibilidade — tentando fazer entender que na mente pode assim acontecer — de que nada seja destruído e que as construções coexistem no mesmo espaço independentemente da matéria, sobrepondo-se, por exemplo, o Palazzo Caffarelli e o templo de Júpiter Capitolino, o Coliseu e a Casa Dourada de Nero. Freud assume que uma cidade, então, é inapropriada para a comparação com um organismo mental, e que não estamos em condições de representar a preservação de todas as etapas anteriores concomitantemente em termos pictóricos. No entanto, se essa analogia não serviu tanto a Freud, aproprio-me dela para representar essas palavras tão disputadas historicamente, como *philosophía*. Quando me refiro a *philosophía* como uma “arena” na qual acontecem embates pela sua hegemonia, imaginemos que essa “arena” seja uma cidade; vista hoje, algo que podemos chamar de “tradição filosófica”, é multicultural e muito diversamente povoada, com templos antigos preservados, outros já destruídos, algumas construções mesmo com suas ruínas soterradas sob novas construções. Mas ainda disputa-se um espaço ou o domínio sobre essa cidade. Ao longo de sua história, encontrando não um “lugar vazio”, aqueles que buscaram se tornar hegemônicos em seu espaço depararam-se com construções já erguidas, com seu próprio passado e suas identidades diversificadas entre a população. O que não impede que esses invasores da cidade da

uma *philosophía* que se propõe verdadeira não é a descoberta e dissecação do que é realmente filosófico e do que é realmente sofisticado; é o embate pelo espaço em uma cultura e em uma futura tradição.

O que Isócrates faz ao assumir para o seu ensino e para o seu pensamento a denominação de *philosophía* é tentar conquistar a hegemonia de um campo da cultura ligado à política, à *paideía*, à retórica e à moral. Sobretudo no *Contra os Sofistas* e na *Antídotis*, ele demonstra os principais pontos do seu pensamento de maneira programática e realiza uma crítica aos seus opositores — grupo bastante heterogêneo colocado, no entanto, igualmente sob a alcunha de *sophistés*. Entre as principais características específicas da *philosophía* isocrática, destacarei alguns pontos principais: 1) a impossibilidade de prever o futuro; 2) a importância do *kairós* para o discurso, pensamento e ação; 3) a valorização da *dóxa* sobre a *epistémē*;¹³⁵ 4) a *phrónēsis*¹³⁶ utilizada como instrumento para a boa deliberação.

philosophía, ao tomar o poder ou parcela dele, não façam templos para novos deuses, incendeiem os antigos, exilem parte da população, queimem seus escritos, ou, por outro lado, que mantenham o *status quo*, talvez ainda o reforçando com um exército mais bem equipado, e ademais construindo uma muralha defensora. A cidade da *philosophía* se transforma, é uma “arena” com características próprias, e mesmo que os invasores mudem seu nome, não apagam completamente o passado dessa cidade que é seu objeto de desejo e cuja qual querem — esses conquistadores — dar-lhe o seu próprio rosto. Ler: FREUD, Sigmund. **Civilization and its discontents**. Tradução para o inglês de James Strachey. New York: W. W. Norton & Company Inc., 1962. p. 16-19.

¹³⁵ A palavra *epistémē* se traduz usualmente por conhecimento, saber ou ciência. Segundo o dicionário *Le grand Bailly*, significa ciência (a partir do que indica também arte ou habilidade), conhecimento e pode opor-se à *téchnē* ou à *empeiria*. BAILLY, Anatole. op. cit.. No Liddell-Scott, indica conhecimento de um assunto, entendimento, habilidade e experiência. Genericamente, se refere a conhecimento e, especificamente, ao conhecimento científico. LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. op. cit.. Pierre Chantraine, no verbete *epístamai*, afirma que a palavra é primeiramente utilizada em Homero, expressando a idéia de “saber” com uma orientação prática. Posteriormente, em Heráclito, também assume o sentido de “estar certo de algo” ou “ter certeza”. Finalmente, passa a significar “saber” ou “compreender”. O substantivo *epistémē*, derivado de *epístamai*, por sua vez, corresponde bem ao sentido de “conhecimento prático” ou “ser capaz de algo”. No entanto, a palavra se aplica ao conhecimento, à ciência, opondo-se à *dóxa*. CHANTRAINE, Pierre. op. cit.. A palavra *dóxa* costuma indicar uma opinião, um julgamento, uma crença ou saber advindo da conjectura. No *Le grand Bailly*, são elencadas diversas acepções: a) opinião e, por conseqüência, julgamento, sentimento, decisão, aquilo que se crê possível, uma crença; b) particularmente, uma crença filosófica, doutrina, por oposição à “verdade pura (*alêtheia*)”, à um “conhecimento adquirido (*gnósis*)” ou à “ciência (*epistémē*); c) opinião sem fundamento, pura imaginação, conjectura ou um saber que parte da conjectura; d) boa ou má opinião sobre alguém, reputação. BAILLY, Anatole. op. cit.. Os significados apresentados por Liddell-Scott são muito semelhantes, somando-se apenas noção, opinião verdadeira ou falsa sobre algo, e, como derivação do sentido de reputação, a idéia de glória, brilho ou esplendor. LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. op. cit.. Chantraine, no verbete *dokáō*, considera a origem e sentido de *dóxa* bastante difíceis de determinar, remetendo a um uso antigo em Homero com a idéia de “expectativa”, como na expressão *apó dóxēs*, “contra a expectativa” ou “contra o que seria provável”. A partir disso, passou a significar “aquilo que se admite” ou “opinião”. O verbo *dokéō* possui o sentido, já em Homero, de “pensar, admitir que”, com a antiga expressão *dokéi moi*, “me parece” ou “creio que”. CHANTRAINE, Pierre. op. cit..

¹³⁶ No *Le grand Bailly*, o vocábulo *phrónēsis* é traduzido por: a) ação de pensar, e, por conseqüência, pensamento, percepção pela inteligência, sentimento; b) inteligência racional, razão, sabedoria; c) particularmente, inteligência ou sabedoria divina; d) sentimento de orgulho. . Também há quem traduza o

Esse capítulo terá como ênfase a introdução ao estudo do significado do termo *kairós* e a sua função dentro da *philosophía* de Isócrates. Quando me refiro à *philosophía* de Isócrates, certamente não quero afirmar que exista uma unidade de conceitos bem definidos e concatenados que operam como um sistema. É evidente que há apenas certa unidade, internamente dissonante em alguns momentos, e a predominância do estudo do *kairós* advém dessa tênue unidade, termo o qual, a meu ver, perpassa todos os quatro tópicos principais colocados acima e confere a eles coerência e coesão. Uma aproximação das acepções do termo *kairós*, deste modo, nos possibilitará que investiguemos a *philosophía* isocrática com um enfoque dedicado a perceber o que ela tem de peculiar e particular, e, com isso, compreender a sua importância dentro da tradição filosófica grega. Por fim, considerando que este estudo sempre reflete sobre a relação que nós, na contemporaneidade, temos com essa tradição, através da investigação do *kairós* serei levado a traçar alguns comentários sobre as interações entre história e acaso, e como Paul Veyne, em *Como se escreve a história*, retorna ao aristotelismo para entendê-las.



Para nos aproximarmos com mais acuidade dos significados de *kairós* e das particularidades de seu uso por Isócrates, iniciaremos o estudo do primeiro tópico por mim levantado, ou seja: a impossibilidade de prever o futuro.

A princípio essa afirmação pode parecer banal. Retirada do começo do discurso *Contra os Sofistas*, se não traçarmos alguns contextos entremeados a ela, ficará solta no texto e sem grande significação. A princípio, tomamos a afirmação como uma evidência da incapacidade humana de previdência, a não ser que assumamos os oráculos e as profecias como uma possibilidade. Podemos nos aproximar de sentidos hipotéticos se considerarmos as perspectivas teleológicas religiosas ou de apreensão de leis naturais da sociedade e da história, onde exista lógica no curso dos acontecimentos e os

termo por “prudência”, claramente tendo em vista a dimensão deliberativa e política a que essa “inteligência” se refere. BAILLY, Anatole. op. cit... Em *A Greek-English Lexicon*, adiciona-se o sentido de fazer algo de tal forma, um propósito ou intenção. Ainda, reflexão, sabedoria prática, virtude dedicada à resolução dos assuntos humanos. LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. op. cit.. No terceiro capítulo, me dedicarei a uma análise mais acurada da origem do termo.

desdobramentos da civilização possam ser de algum modo antevistos. Mesmo que esses saltos históricos tirem-nos um pouco da aparente banalidade da afirmação, partamos do texto:

Pois acredito ser evidente para todos que prever o futuro (*tá méllonta progignóskein*) não é próprio da nossa natureza (*ou tés hēmetéras phýseós estin*), e estamos tão afastados de tal sabedoria (*tés phronéseōs*) que Homero, o homem mais reconhecido por sua sabedoria (*sophíai*), representou algumas vezes os deuses deliberando (*bouleuoménous*) sobre o futuro, não que ele conhecesse o pensamento deles, mas querendo nos demonstrar que isso é uma das coisas impossíveis para os homens.¹³⁷

A primeira afirmação que me chama mais atenção é a de que prever o futuro não é próprio “da nossa natureza” (*phýsis*). Para sustentá-la, Isócrates utiliza-se da autoridade de Homero e de sua sabedoria para mostrar-nos que mesmo os deuses são representados deliberando acerca do futuro, logo, possuindo incerteza a respeito deste. Se não é próprio nem mesmo à natureza divina a presciência do porvir, não o será à natureza humana. Para além de todo o uso de Homero e a comparação aos deuses, algo nos fica de característico dessa pequena passagem: para os homens, devido a sua natureza e a sua vida em sociedade, é necessário que tomemos decisões sobre o futuro. Essas decisões pertencem ao campo da deliberação.

A deliberação só se faz necessária porque existe a incerteza e opiniões contraditórias. Se voltarmos ao surgimento da sofística e da democratização da *pólis* ateniense, percebemos que a importância do debate, da oratória e da vida política de cada cidadão cresceu durante o século V a.C.. E essa transformação política aumentou o interesse perante a incipiente *retórica*; ainda não com esse nome, mas já existente enquanto investigação sobre a persuasão e a expressão. É nesse ponto que a retórica e a política estão intrinsecamente interligadas. A retórica (que, longe de ser criticada ou afastada, desempenha papel de destaque na *philosophía* isocrática) adquire importância, enquanto *paideía* para a formação do homem político, na necessidade de deliberação. Isócrates, a princípio, situa nessa necessidade a sua colocação sobre a impossibilidade de prever o futuro. Dado que o porvir é uma infinidade de possibilidades sobre as quais sempre existe a incerteza, tanto na vida privada quanto na vida pública, é preciso que decisões sejam tomadas sobre o caminho a seguir. Na vida pública, coloca-se o debate

¹³⁷ ISÓCRATES. *Contra os Sofistas*, 2.

acerca dos rumos da *pólis* e a necessidade de um bom julgamento, boa expressão e de uma ação eficiente.

A relação com o futuro é inerente a qualquer tomada de decisão política. Visto que essa deliberação vaga pelas incertezas e possibilidades, qual tipo de inteligência é necessária para que tenhamos uma decisão acertada, se é que ela é possível? Qual é a relação desse futuro que se deseja vislumbrar com nossa apreensão do presente e do passado? No trecho supracitado de *Contra os Sofistas*, lemos a frase quanto à impossibilidade de prever o futuro: “estamos tão afastados de tal sabedoria (*phronéseōs*)”. É a essa *phrónēsis* que devemos investigar se quisermos saber mais sobre a deliberação. Contudo, por hora, traçarei uma relação com a *mētis*. Embora essas palavras não sejam correlativos exatos (mas considerando que o vocabulário está condicionado a infindáveis variáveis como tempo, espaço, autor...), mesmo se soubermos que a *phrónēsis* se apresenta mais como uma sabedoria prática e a *mētis* como uma astúcia e sagacidade, ambas lidam com o presente como seu campo de decisão. Campo de decisão fugaz, aliás, o qual está sujeito à incerteza das conseqüências de sua ação. Vejamos esta citação em que se discorre sobre a relação da *mētis* com as três temporalidades:

Durante o embate, o homem de *mētis* – comparado com seu oponente – mostra ao mesmo tempo um maior entendimento do presente, no qual nada escapa a ele, maior consciência do futuro, vários aspectos do qual ele já manipulou, e uma mais rica experiência acumulada do passado. Esse estado de vigilante premeditação, de concentração contínua na atividade que está em progresso, é expresso pelos gregos em imagens de vigilância, de espera, quando um homem que está em alerta observa seu adversário de modo a atacá-lo no momento escolhido.¹³⁸

Com essa analogia ao combate, o homem distinto possuidor da *mētis* tem um maior entendimento do presente e consciência do futuro. O passado é o lugar da *experiência*, com a qual se conquista essa possibilidade de algum entendimento do presente e do futuro. Esse entendimento é difícil, pois, como todo o presente, é uma “atividade em progresso”. Nesse caso o combate — e a eficácia dessa astúcia (*mētis*) na ação — se realiza na espera do momento oportuno para o ataque.

¹³⁸ DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. **Cunning Intelligence in Greek Culture and Society**. Traduzido por Jannet Lloyd. Chicago: University of Chicago Press, 1991. p. 14. Tradução minha.

O *philósophos* de Isócrates é um homem de *phrónēsis*; *philósophos* esse que encarna a imagem do homem de cultura e prática política.¹³⁹ Dada a imprevisibilidade do futuro, o espaço de entendimento e deliberação dos acontecimentos é o presente; é nele que se tomam as ações que terão conseqüências para o futuro da *pólis*. E o passado, seja a experiência individual ou o conhecimento da cultura e história de uma comunidade, é aquele que provê um arsenal de conhecimento para a interpretação do momento e dos contextos presentes. É o entendimento desse passado — e a experiência obtida nele e com ele — que instrumenta a capacidade de cada um deliberar com um pouco mais de eficiência diante das incertezas.

A política e a retórica, ou aquilo que se tem de espaço deliberativo nelas, foram por muitas vezes associadas a um tipo de atividade onde tanto a experiência com casos passados quanto a capacidade de percepção do momento oportuno de agir eram cruciais. Leiamos uma análise da atividade do médico:

Assim como o caçador na espera, o médico deve observar o momento preciso quando a sua intervenção se mostrará decisiva. Mas ele apenas estará em uma posição de perceber a oportunidade de capturar o Kairos pelo cabelo se estiver suficientemente preparado com todo o conhecimento adquirido

¹³⁹ A *phrónēsis* também assume papel importante na *philosophía* aristotélica. Aristide Tessitore caracteriza, segundo a *Ética* de Aristóteles, que as pessoas dotadas de *phrónēsis* são capazes de deliberar adequadamente, não apenas sobre o que é bom ou vantajoso em alguma situação particular, mas também de acordo com o que é útil para viver bem em geral. Ao contrário da ciência (*epistēmē*), a *phrónēsis* é a virtude pertencente à mesma parte da alma que forma as opiniões (*dóxai*), pois tanto as *dóxai* quanto a *phrónēsis* lidam com o que é contingente. Ao contrário da arte (*téchnē*), que se dedica à produção e resulta em um objeto diferente do seu processo de facção, a *phrónēsis* pertence ao campo da ação (*práxis*), em que agir bem (*eupraxía*) é a sua finalidade. Ler: TESSITORE, Aristide. **Reading Aristotle's Ethics: virtue, rhetoric, and political philosophy**. Albany: State University of New York Press, 1996. p. 43. Sobre a *phrónēsis* na *Retórica* aristotélica, Eugene Garver afirma que o projeto da *Retórica* é construir uma relação cívica entre argumento e *éthos*, e, com isso, entre *téchnē* e *phrónēsis*. O argumento retórico em Aristóteles é, de acordo com Garver, tanto dialético quanto político. O grande *insight* de Aristóteles, portanto, seria fazer com que ambos não sejam independentes. O argumento deve estar a serviço do *éthos*, mas, por outro lado, o *éthos* é revelado e manifestado através da articulação de argumentos: “O entimema é o corpo da prova, e *éthos* é sua alma. Entimema é o centro da arte, mas *éthos* é a mais persuasiva fonte de prova”. GARVER, Eugene. **Aristotle's Rhetoric: an art of character**. Chicago: University of Chicago Press, 1994. p. 77. Questionando-se sobre como a razão prática poderia persuadir, então, Eugene Garver elenca duas maneiras: em primeiro lugar, ela serve como guia do desejo na deliberação e, conseqüentemente, também na retórica judicial e epidíctica; por vez, também gera crença e é um sinal do caráter na retórica em geral, servindo como argumento ético (ou seja, vinculado ao *éthos*). *Ibid.*, p. 169. Quanto à razão prática, Garver distingue entre a *synesis* e a *phrónēsis* em Aristóteles: ambas estão associadas a situações práticas particulares, mas a *phrónēsis* volta-se para a decisão, enquanto a *synesis* não. A *phrónēsis* tem por finalidade o que deve ou não deve ser feito na ação, ora, a *synesis* apenas julga. *Ibid.*, p. 170. Sobre a *synesis* e a sua diferença para a *phrónēsis*, Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, define que ela não versa sobre as coisas eternas e imutáveis, nem sobre toda e qualquer coisa que vem a ser, mas apenas sobre aquelas que podem se tornar assunto de dúvidas e deliberação. Embora os objetos da *synesis* e da *phrónēsis* sejam os mesmos, elas não são palavras sinônimas. A *phrónēsis* é prescritiva (*epitaktikē*), e a sua finalidade é aquilo que se deve ou não fazer. Por outro lado, a *synesis* limita-se a julgar e discernir (sendo qualificada como *kritikē*). ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, 1142b-1143a.

através da experiência para adivinhar e antever quando o momento propício chegará. Pois, embora a doença seja um poder dotado com o dom da metamorfose, ela ao mesmo tempo é imbuída com seu próprio ritmo. Há um momento no seu desenvolvimento quando uma mudança decisiva toma lugar e repentinamente o curso dos acontecimentos é alterado e invertido. Esta é a crise: são conhecidos como os dias *críticos*, o instante fugaz quando a *téchnē* do médico, geralmente tão impotente, pode triunfar contra as forças hostis da doença. Como um guia para agir, o conhecimento médico tem a sua disposição um método apropriado, o prognóstico, o qual incorpora três operações intelectuais: reflexão sobre o caso presente; comparação com casos passados que apresentem circunstâncias análogas e tirar deles conclusões que tornem possível antever como a doença se desenvolve.¹⁴⁰

A especialidade do médico, ou seja, a sua *téchnē*, não foi aqui retratada como um grande conhecimento ou dom que permite saber o que fazer precisamente em qualquer momento. Pelo contrário, segundo esta citação, o conhecimento do médico depende muito de sua experiência no exercício de sua profissão para antever o momento *crítico* de uma intervenção. A esse momento crítico podemos chamar de *kairós*. É o momento onde uma intervenção sua pode salvar ou tirar a vida de um paciente. Na descrição da *téchnē* do médico, são elencadas três operações essenciais: 1) o entendimento do momento presente do paciente; 2) a comparação com casos passados, o que quer dizer, a sua experiência com casos passados que sirvam como indicativos para circunstâncias análogas; 3) na comparação de ambos os passos anteriores, buscar antever o desenvolvimento da doença. Encontramos aqui também um encadeamento entre três noções de tempo: passado, presente e futuro.

Embora não seja dada ao médico a possibilidade de uma certeza absoluta sobre o caso — pois, embora existam semelhanças entre eles e as doenças sejam as mesmas, cada caso é particular em seu desdobramento —, existe esse processo mental que torna possível um conhecimento e uma intervenção. Assim como o exemplo anterior do combate, esse processo envolve tanto a experiência quanto a apreensão do momento oportuno. Existe algo de análogo entre a perícia no combate e a perícia do médico.

Em ambas as habilidades — ou *téchnai* — não existe simplesmente um método universal ao qual sempre se deve seguir. Tanto o médico quanto o guerreiro — e também o *philósophos* político isocrático — necessitam da deliberação em suas atividades. Seja no momento exato do ataque ao oponente, na utilização da droga adequada na quantidade certa, ou na decisão política que poderá transformar uma cidade num império ou colocá-la em ruínas, existem escolhas em dados momentos. Mesmo que

¹⁴⁰ DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. op. cit. p. 312.

a experiência e o entendimento do presente possam conferir uma maior habilidade e eficácia na decisão tomada, a certeza nunca será absoluta, dado que os acontecimentos navegam no acaso:

Nesse sentido, o ‘acaso’ que Aristóteles reconhece no mundo, e que tem por corolário a imprevisibilidade do futuro, liberta o homem ao mesmo tempo em que torna sua existência precária e ameaçada. A *týchē* da tragédia se laiciza e se humaniza abrindo-se à deliberação.[...] Parece que o *kairos* teve de início uma significação religiosa, remetendo às iniciativas arbitrárias de um Deus que ‘joga’ com o tempo. Paulatinamente, no entanto, ao mesmo tempo em que a noção de Deus se racionaliza e torna-se incompatível com a idéia de um comportamento caprichoso, a noção de *kairos*, não mais empregada em relação a Deus, mas sempre traduzindo o caráter casual de nossa experiência no tempo, se laiciza e humaniza: o *kairos* não é mais o tempo de uma ação divina decisiva, mas o da ação humana possível, que se insere na trama frouxa de uma Providência razoável, porém distante. O *kairos* é o momento em que o curso do tempo, insuficientemente dirigido, parece como que hesitar e vacilar, para o bem ou para o mal do homem. Se o *kairos* terminou por significar a ocasião favorável, compreende-se que tenha podido significar o contrário, o instante ‘fatal’ em que o destino se direciona para a infelicidade. [...] Embora fisicamente desvalorizado como degradação da eternidade, o tempo, em Aristóteles, é objeto de uma reabilitação antropológica, pois, em virtude de sua própria estrutura contingente, é o auxiliar benevolente (*synergós agathós*) da ação humana. É preciso compreender ainda os ‘acazos’ que ele nos oferece. Se é ferida, é também remédio. Mas há remédios que agravam a ferida quando são empregados a contratempo. E médicos que matam seus pacientes porque suas prescrições são gerais, ou seja, atemporais, enquanto se vive e morre *no tempo*. Qual ‘senso’ que, como vimos, não é ciência e tampouco unicamente favor divino, nos permitirá, então, fazer o bem no tempo, ou seja, a tempo, *en kairōi*? Píndaro já sugerira um nome: *phroneín*.¹⁴¹

A imprevisibilidade do futuro sustentada por Isócrates é também aqui analisada no ponto de vista aristotélico. A *týchē* — o acaso — torna o futuro algo de difícil determinação. Ao mesmo tempo em que a *týchē* limita a possibilidade do conhecimento humano e de controle das suas decisões e ações, é ela que confere ao homem a liberdade de escolha e deliberação. Com a sua laicização, o homem deixa de ser dependente dos desígnios divinos e a história desse homem e de sua *pólis* se tornam uma contínua e difícil relação entre a deliberação e o acaso.

No livro *Como se escreve a história*, de Paul Veyne, o autor também realiza um retorno a Aristóteles para entender as interações entre história e acaso, e compreender como se efetuam as interpretações em história sobre as relações de causalidade entre os acontecimentos e a influência das ações humanas nelas. Na citação acima, lemos que o

¹⁴¹ AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. Traduzido por Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 168-170.

acaso em Aristóteles tem por corolário a imprevisibilidade do futuro; enquanto liberta o homem como responsável pela deliberação acerca do seu próprio futuro — e, deste modo, assumindo os louros da decisão acertada, da *euboulía*, assim como dos prejuízos da falha —, torna a sua existência precária. O tempo, em Aristóteles, seria “fisicamente desvalorizado” enquanto degradação da eternidade e, ao mesmo tempo, torna-se o “auxiliar benevolente” da ação humana. Paul Veyne entende que a descrição aristotélica do mundo no qual se passam os acontecimentos humanos é bastante apropriada; para ele, a história desenrola-se no sublunar. Para descrever a história, segundo Veyne, a concepção aristotélica de mundo sublunar reconhece esse mundo em que vivemos e agimos, é visto pelos nossos olhos e descrito nos romances, nos dramas e na historiografia (embora enfatize o caráter explicativo da historiografia), por oposição às abstrações celestes a que se pretendem as ciências. Nesse mundo, “o homem é livre, o acaso existe, os acontecimentos têm causas cujo efeito permanece duvidoso, o futuro é incerto e o devir é contingente”. Com isso, temos freqüentemente a opinião de que, sendo a liberdade e o acaso ilusões do senso comum que a ciência deveria repudiar, e o historiador, se quisesse afastar-se e elevar-se acima do saber vulgar, deveria substituir o acaso e a liberdade de deliberação pelo determinismo, saindo deste modo do sublunar. Qualquer analogia possível com a fuga do mundo social pretendida pelas ciências humanas, sugerida por Bruno Latour e abordada em nossa introdução, em alusão ao mito platônico da caverna, não é mera coincidência. Veyne defende, abordando o assunto de outro modo, que, contra o historicismo e o cientismo, deve-se regressar à filosofia clássica, para a qual a História não existe e os fatos históricos não são científicos. Deste modo, não tratando de uma dissolução da cisão entre um mundo celeste e um mundo sublunar, ou de um mundo fora da caverna no qual existe um determinismo e outro sombrio onde as causas estão obscurecidas pelo caos do acaso na caverna, Paul Veyne, retomando Aristóteles, busca uma reutilização pela historiografia da idéia aristotélica de sublunar:

Por outro lado, ela [a filosofia clássica] não personificava a História: limitava-se a verificar que o nosso mundo é o do devir, da geração e da corrupção. Para Aristóteles e a Academia, com efeito, o mundo comporta duas regiões distintas, a nossa terra e o céu. A região celeste é a do determinismo, da lei, da ciência: os astros não nascem, não mudam e não morrem e o seu movimento tem a periodicidade e a perfeição de um mecanismo de relojoaria. Pelo contrário, no nosso mundo situado abaixo da lua, reina o devir e tudo aí é acontecimento. Deste devir não pode haver

ciência segura; as leis não são mais do que prováveis, porque é preciso contar com as particularidades que a “matéria” introduz nos raciocínios que fazemos sobre a forma e os conceitos puros.¹⁴²

À historiografia então, segundo Veyne, cabe a explicação desses eventos que acontecem no mundo sublunar e que, com isso, compartilham de tais características. Essas explicações levariam mais ou menos longe, dependendo do enfoque adotado, três fatores: o acaso, que o autor também chama de causas superficiais, incidente, gênio ou ocasião (e em breve veremos que esta palavra, também por diversas vezes utilizada para traduzir *kairós*, de fato, em *Como se escreve a história*, pode ser tratada como análoga conceitualmente); as causas materiais, as condições ou dados objetivos que são o mundo como ele existe e como o encontra cada homem ao nascer — condições estas que o fazem, como exemplifica Veyne, um proletário ou um capitalista —; e as causas finais, a liberdade de ação e as decisões sobre o que fazer com as causas materiais dadas, por exemplo, se alguém investe seu capital ou o utiliza para se alimentar, se participa da sindicalização ou falta às greves, assim como um escultor utiliza um bloco de mármore para fazer um deus, uma mesa ou qualquer outro objeto.¹⁴³ Então, dados estes três fatores que constam nas explicações históricas elaboradas, sendo um ou outro privilegiado — quer os fins (causas finais), a matéria (causas materiais) ou o acaso (causas superficiais) —, estas explicações deverão ser consideradas incompletas, pois, enquanto houver historiadores, suas explicações serão sempre incompletas.¹⁴⁴ Paul Veyne defende que a história é questão de entendimento e não tem um método; com isso, afirma que seu método é inato e que, para compreender o passado, basta olhá-lo com os mesmos olhos que nos servem para compreender o mundo que nos rodeia ou um povo diverso.¹⁴⁵ A explicação histórica, segundo o autor, não pode apelar para qualquer princípio e para nenhuma estrutura permanente, sendo que cada intriga tem o seu dispositivo causal particular.¹⁴⁶

Lembro-me, voltando agora meu pensamento sobre Isócrates, das suas afirmações de que a virtude não pode ser ensinada, de que não é da natureza humana saber precisamente — ou alcançar a *epistēmē* — sobre o que fazer ou dizer, e de que os

¹⁴² VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. Traduzido por António José da Silva Moreira. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 40-41. As referências do parágrafo anterior pertencem às mesmas páginas.

¹⁴³ Ibid., p. 116.

¹⁴⁴ Ibid., p. 117.

¹⁴⁵ Ibid., p. 126.

¹⁴⁶ Ibid., 128.

principais elementos a influenciar o que define um bom *philosophos* são seus atributos naturais e a sua experiência, em primeiro lugar, e que a educação pode apenas aperfeiçoar cada aluno e ajudá-lo a desempenhar melhor suas atividades. Desta forma, não há, em Isócrates, um ensino que possa inculcar ao *philosophos* um método geral ou um princípio absoluto que o oriente nos processos deliberativos, na formação de suas opiniões, no entendimento das circunstâncias encontradas ou na maneira como deve produzir os seus discursos. Isso não significa que haja uma analogia estrita entre o pensamento de ambos, um se ocupando da história e outro da *philosophía* em seus respectivos tempos; mesmo na citação acima, vemos Veyne se referir à filosofia clássica como Aristóteles e a Academia, ignorando Isócrates. A similaridade se encontra no fato de que ambos se ocupam de um mundo no qual só há acontecimentos particulares, singulares, em que o futuro é incerto e o devir é contingente. A própria divisão dos fatores que se encontram nas explicações históricas, por Veyne, provém de Aristóteles ou de seus comentadores; é a organização tripartida de causas eficientes que reinam sobre o mundo sublunar, natureza (*phýsis*), atividade prática ou poética (*proáiresis* ou *téchnē*) e o acaso (*týchē*), das quais, respectivamente, as causas materiais, as causas finais e o próprio acaso.¹⁴⁷

Enfatizando o acaso — que consiste em um dos três fatores causais desse mundo sublunar que Veyne considera a melhor descrição do mundo vivido —, passemos a sua relação com o *kairós* e à analogia que traçamos com a história. Chamando ao acaso também de “causas superficiais”, não as considera como “fáceis de encontrar” ou “pouco improváveis”; pelo contrário, um acaso é pelo autor considerado tanto mais superficial (ou mais característico desse tipo de causa, dada pelo acaso) quanto mais improvável for; essas causas são aquilo que atinge o ponto fraco da couraça do adversário no momento oportuno e, por isso, são as causas mais eficazes, nas quais existe uma desproporção entre os seus efeitos e os seus custos:¹⁴⁸

“Econômico” não quer dizer “fácil de se encontrar”, “pouco improvável” (um acaso será pelo contrário considerado tanto mais superficial quanto mais improvável for), mas sim “que atinge o ponto fraco da couraça do adversário”: a bexiga de Cromwell, o coração de Antônio, os dirigentes do movimento operário, a tensão nervosa da multidão parisiense em Fevereiro de 1848; se o mais improvável dos acasos basta para quebrar uma couraça, é

¹⁴⁷ VEYNE, Paul. op. cit., p. 126, especialmente a nota 18.

¹⁴⁸ Ibid., p. 122.

porque ela apresenta pontos fracos que ignorávamos. Pode afirmar-se que, sem os disparos na rua, o mínimo incidente teria desencadeado a queda do rei-cidadão, mas naturalmente não se pode afirmar que esse incidente viria seguramente a acontecer: o acaso e o chefe de polícia deixam por vezes passar as ocasiões de atacar o ponto fraco, e as ocasiões não se encontram sempre; [...]¹⁴⁹

E ainda:

O acaso em história corresponde à definição que Poincaré dá dos fenômenos aleatórios: são mecanismos cujos resultados podem ser completamente alterados por variações imperceptíveis das condições iniciais. Quando o mecanismo em questão se encontra num campo (quer este se chame Antigo Regime, Antônimo ou czarismo) e o autor da variação imperceptível se encontra no campo oposto (o *déficit*, o acaso ou a natureza que fazem os narizes bonitos, o gênio de Lênin), a desproporção entre o que sofre o primeiro campo e a economia de esforço no segundo campo é tal que dizemos que o segundo atingiu o ponto fraco da couraça.¹⁵⁰

Atingir o ponto fraco da couraça é o que tornam desproporcionais os esforços despendidos em uma ação e os seus efeitos. Contudo, mesmo que as couraças possam ter os seus pontos fracos, o acaso nem sempre pode atingi-los, pois as ocasiões nem sempre são aproveitadas e não se encontram disponíveis a todo o momento. Não seria preciso argumentar muito para percebermos diversas semelhanças entre os termos “ocasião”, “ponto fraco da couraça” e a idéia de *kairós*, assim como a sua proximidade da noção de *týchē*. Lendo Veyne, podemos aceitá-las como acepções não tão distantes de nossas discussões historiográficas contemporâneas. No mesmo texto apresentado ainda na introdução deste estudo, no momento em que discorri sobre a palavra *kairós* e suas origens, em outro trecho Barbara Cassin trata o *kairós* como designando ao mesmo tempo o *corte* e a *abertura*, resultante da penetração por um “defeito na couraça”.¹⁵¹ Ela mesma expõe, ainda, tanto a sugestão de Onians de que *kairós* significava, na origem do termo, a abertura ou passagem pela qual os arqueiros tentavam atirar para acertar os seus alvos em pontos críticos,¹⁵² quanto a passagem da *Ilíada* em que Menelau afirma que a “flecha aguda” não lhe perfurou em um *ponto fatal* (e a expressão para este ponto

¹⁴⁹ VEYNE, Paul. op. cit., p. 122-123. Realizei alguns ajustes com auxílio da tradução para o espanhol de Joaquina Aguilar e para o inglês de Mina Moore-Rivolucrí.

¹⁵⁰ Ibid., p. 124.

¹⁵¹ CASSIN, Barbara. op. cit., 207.

¹⁵² Ler nota 40 da introdução, e também: ONIANS, Richard Broxton. op. cit., 346-347.

fatal é *en kairíōi*), sendo protegido pelas suas vestes de batalha.¹⁵³ Em Platão, também encontramos nas *Leis* as forças de *kairós* e *týchē* agindo no mundo dos acontecimentos humanos. O personagem “Ateniense” aponta tanto acasos (*týchai*) como acidentes (*symphoraí*) de todos os tipos produzindo leis (*nomothetoúsi*), seja através de uma guerra que derruba governos, seja pela penúria, ou pelas epidemias. Conjuntamente a um Deus que controla todas as coisas (*hōs theós mén pánta*), estariam ainda mais três elementos regentes, no que se refere aos assuntos humanos: o acaso (*týchē*), o *kairós* e a *téchnē*, significando esta última as especialidades e habilidades provindas de nossa cultura e conhecimento. Por fim, sobre essa manifestação da nossa capacidade de ação (*téchnē*) em meio a forças do acaso (*týchē*) que independem de nós, afirma o personagem platônico “Ateniense” que, diante de uma tempestade, é mais vantajoso possuir a habilidade de um timoneiro (*kybernētikēn*), se utilizada conjuntamente ao *kairós* (*kairōi*), que não possui-la.¹⁵⁴

Nesse turbulento tempo em que a *týchē* se manifesta, o *kairós* se torna o instante particular em que a deliberação e a ação flutuam sob a tênue linha do bem e do mal, do acerto ou do fracasso. O *kairós* é a prerrogativa da liberdade da condição humana — prerrogativa esta que lhe confere responsabilidade sobre suas decisões e atos. Seja o combatente ou o médico, como exemplificamos antes, ambos precisam tomar as suas decisões em momentos críticos — afinal o presente é um contínuo momento crítico — e é apenas nele que a sua *téchnē* se manifesta. O domínio dessas *téchnai* e a ação efetiva dependem de um entendimento de cada momento e de uma precária capacidade de entrever o próximo passo a ser tomado. A experiência tida com o passado é fundamental para essa tomada de decisão; o domínio da *téchnē*, mesmo que ofereça um conhecimento geral, sempre se deparará com casos particulares no momento de sua utilização. Em seus textos, Isócrates diversas vezes remete ao passado para entender alguma circunstância presente ou para servir de modelo instrutivo a ser seguido ou evitado. No *Areopagítico*, Isócrates afirma que a única maneira possível de evitar os problemas políticos atenienses futuros e livrar-se dos males do presente é restaurar a antiga democracia de Sólon, o qual, segundo ele, se tornou popular acima de qualquer outro (*dēmotikótatos genómenos*), ou, literalmente, popularíssimo.¹⁵⁵ Em *Antídosis*, afirma que entre os homens públicos de seu tempo ou do passado, os melhores políticos

¹⁵³ HOMERO, *Ilíada*, 184-187.

¹⁵⁴ PLATÃO, *Leis*, IV, 708e-709d.

¹⁵⁵ ISÓCRATES, *Areopagítico*, 16.

se encontram naqueles que se dedicaram a fazer os melhores discursos: o primeiro destes *arístous rhētoras*, ou melhores oradores, é Sólon, sendo que até nos tempos de Isócrates, segundo seu testemunho, Atenas era satisfeita por sua política; o segundo é Clístenes, que restauraria a democracia e afastaria os tiranos; o terceiro é Temístocles, que foi líder no conflito contra os persas, e aconselhou os ancestrais (de Isócrates e dos atenienses em geral) a abandonar a cidade, e em troca de poucos dias desabrigados conquistaram por um longo período a predominância entre os gregos; e, por fim, Péricles, que foi um bom líder popular (*dēmagōgós ōn agathós*) e um excelente orador (*rhētōr áristos*), adornou a cidade com templos e monumentos, e armazenou na Acrópole uma soma de não menos que dez mil talentos. Isócrates sustenta ainda que, destes grandes políticos e oradores, nenhum negligenciou a importância dos discursos; mesmo Sólon foi considerado um dos Sete Sábios (*tōn heptá sophistōn*) — e Isócrates enfatiza o termo *sábio* da expressão, pois a palavra utilizada é a mesma que para *sofista* —, recebendo o título que no julgamento fictício da *Antídosis* está sendo questionado, e Péricles estudou com dois sofistas, Anaxágoras e Damon, sendo este considerado em seu tempo o mais sábio dos cidadãos.¹⁵⁶

Ainda na *Antídosis*, Isócrates retorna a essa “transformação” do uso e do valor da palavra *sophistēs*; afirma que, ao contrário dos sofistas de seu tempo, os antigos eram admirados, e a maior prova disso (*mégiston dé tekmērion*) é que Sólon foi o primeiro ateniense a receber esse título.¹⁵⁷ Encontraríamos ainda muitas outras evidências dos usos do passado com importância para o presente em Isócrates. Frances Pownall, no livro *Lessons from the past: the moral use of history in fourth-century prose*, argumenta que, embora Isócrates não tenha escrito trabalhos propriamente históricos, frequentemente utilizava exemplos históricos em seus discursos. Pownall lembra que Isócrates afirma, em *A Nícoles*, que a memória dos acontecimentos do passado (*án gár tá parelēlythóta mnēmoneūēis*) pode ser uma boa auxiliar para as deliberações sobre o futuro (*ámeinon perí tōn mellontōn bouleúsei*).¹⁵⁸ Embora os exemplos do passado em Isócrates, segundo Pownall, possam servir como instrução moral, eles não ensinam sempre a mesma lição; a habilidade do bom orador é selecionar o material do passado de acordo com o momento apropriado no presente. Esses exemplos que o passado fornece podem auxiliar sobre como os bons cidadãos devem agir em determinadas

¹⁵⁶ ISÓCRATES, *Antídosis*, 231-235.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 313.

¹⁵⁸ ISÓCRATES, *A Nícoles*, 35.

circunstâncias, no entanto, os mesmos eventos históricos podem fornecer sugestões diferentes em contextos diversos.¹⁵⁹

Como sugere Píndaro na citação acima de Pierre Aubenque, é a *phrónēsis* o tipo de sabedoria que torna o homem capaz de tomar as decisões adequadas dependendo do *kairós*. A imprevisibilidade do futuro, dada como evidência por Isócrates, deriva da existência do elemento *týchē* na condição humana de estar no mundo. Afirma Isócrates que estamos distantes de tal *phrónēsis*; no entanto, é justamente ela que poderá fazer com que as nossas deliberações e ações sejam mais eficientes no cotidiano privado e público. Toda operação, seja a do médico, do combatente ou do *philósophos* isocrático, necessita da *phrónēsis*. A capacidade de lidar com o *kairós* se realiza através da posse desse tipo de sabedoria, que apreende o momento particular em que é preciso concatenar passado, presente e futuro — a experiência, o entendimento e alguma tentativa de previdência. Desse modo, percebemos que a afirmação da impossibilidade de prever o futuro não é uma assertiva banal, mas diz algo sobre a condição do ser humano e sobre um mundo onde nem tudo é determinável através do entendimento claro do que pensar ou fazer.



O segundo ponto que eu destacaria como característico da *philosophía* de Isócrates é a importância do *kairós* no pensamento e na ação. Já discutiremos sobre o significado da imprevisibilidade do futuro e, dada essa afirmação, precisamos aprofundar-nos no estudo do significado do termo *kairós*. Afinal, o que é este momento oportuno no qual é adequado para a *téchnē* se manifestar? O que é essa particularidade do presente em que, ao mesmo tempo, temos limitado nosso entendimento e libertada a nossa capacidade de decisão?

Barbara Cassin, em *O efeito sofisticado*, nos oferece uma leitura desse termo de difícil correlação em nossa linguagem contemporânea:

¹⁵⁹ POWNALL, Frances. **Lessons from the past**: the moral use of history in fourth-century prose. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2004. p. 26-27.

Kairos, uma das palavras gregas mais intraduzíveis, é certamente, tendo por base, por um lado, o *corpus* hipocrático, por outro, a poesia pindárica, um próprio da temporalidade sofística. Eu enfatizaria, sem precaução, alguns de seus traços mais pertinentes do que outros para a retórica do tempo. Em primeiro lugar, por que o *kairos* é perigoso? É, como no instante zen do arco-e-flecha, o momento de abertura dos possíveis: o da ‘crise’ para o médico, isto é, da decisão entre a cura ou a morte, o da seta lançada para o arqueiro pindárico ou trágico, entre o acerto e o erro. O *kairos*, diferentemente do *skopos* (a meta, que se considera no centro do alvo), denomina, para Onians, o ponto em que ‘uma arma poderia penetrar de maneira fatal’: trata-se da seta como destinal, atingindo o coração. É o nome da meta na medida em que depende inteiramente do instante, o nome do lugar na medida em que é integralmente temporalizado: [...] ¹⁶⁰

O *kairós* é descrito por Cassin como a temporalidade sofística por excelência. Mesmo que eu desconsidere a existência de algo que seja propriamente sofístico, como vimos no primeiro capítulo, é no mínimo curiosa a ênfase conferida a esse termo por Isócrates, dado o seu intenso ataque aos *sophistaí*. Por mais de uma vez, a noção de *kairós* é associada aqui a uma série de atividades: à medicina, à poesia, à arqueria. ¹⁶¹ O *kairós*, enquanto *instante*, é o que abre um leque de possibilidades, tanto para o acerto quanto para o erro.

Essa relação entre *kairós* e *instante* não é apenas temporal; é, para Cassin, “a meta enquanto dependente do instante” ou o “lugar temporalizado”. Tanto o médico quanto o arqueiro possuem objetivos. Por um lado, a intervenção e a cura, por outro, o tiro e o acerto do alvo. Essa ação temporalizada e os contextos surgidos dessa temporalização da ação são uma boa aproximação da noção de *kairós*. A intervenção do médico será realizada, mesmo que devida à ação de uma mesma enfermidade, em pacientes diversos, de idades diversas, com histórias de vida distintas, e com tudo isso ainda submetido à ação imponderável da *týchē*. Se utilizarmos o exemplo de um arqueiro, para exemplificarmos a relação entre a meta e o instante sugerida pelo *kairós*, não o descreveríamos realizando algo como um “tiro ao alvo”, mirando um ponto estático e centralizado, que estaria muito mais próximo à definição de *skopós*. A meta enquanto dependente do instante do *kairós*, buscando aqui esclarecer a analogia de Cassin, pode ser mais bem entendida se pensarmos este arqueiro em meio a uma batalha, em que tanto ele quanto os inimigos se movem, caem e se levantam, matam e tentam escapar da própria morte, num ambiente em que ser o arqueiro mais certo não

¹⁶⁰ CASSIN, Barbara. op. cit., p. 206-207.

¹⁶¹ Utilizo-me aqui de um anglicismo, para não confundir a técnica com o instrumento do qual ela é a perícia.

garante necessariamente a vitória ou a derrota, pois há acontecimentos que escapam ao poder de decisão, ao conhecimento, sagacidade ou habilidade do indivíduo. Os inimigos vestem armaduras e escudos, que podem esconder os pontos vitais e que dificultam a tarefa do tiro preciso. Contudo, por alguns segundos, um soldado inimigo baixa o escudo, por qualquer que seja o motivo dentro do caos da batalha, e revela o pescoço desprotegido entre o elmo e a couraça. Neste momento, o *kairós* anuncia-se como o *instante crítico*, em que a própria meta (enquanto oportunidade de acerto em um ponto vital) é efêmera, e o lugar é temporalizado, na medida em que o posicionamento do arqueiro, próximo ao inimigo, só se tornou vantajoso graças ao seu vacilo, e não se pode hesitar no disparo, já que em breve o oponente voltará a se guarnecer. Para que evitemos uma ambigüidade, talvez seja até mesmo interessante abandonar o termo “meta”, utilizado por Cassin, pois, a meu ver, o *kairós* não indica o ponto vital a ser atingido pelo arqueiro, ou seja, o pescoço descoberto entre o elmo e a couraça, senão a própria abertura desprotegida propiciada pelas circunstâncias em um instante fugaz, assim como a oportunidade que ela proporciona.

Na língua portuguesa, temos uma expressão ou ditado popular que pode nos auxiliar no entendimento do que significa o termo *kairós*: “estar no *lugar* certo, na *hora* certa”. Deste modo, se esclarecem as duas acepções de *kairós* as quais tento ressaltar, que são distintas, mas, ao mesmo tempo, inter-relacionadas. Por um lado, temos a idéia de uma oportunidade a ser aproveitada em uma ocasião particular. Por outro, dissecando os elementos da expressão, temos o *lugar* certo e a *hora* certa, ou seja, o cruzamento de espaço e de tempo que formam um *contexto singular* adequado para que surja a oportunidade. Obviamente, as variáveis poderiam ser infindáveis outras além do tempo e do espaço; no caso do arqueiro, estar a uma distância certa do inimigo graças a uma indisciplina tática no campo de batalha, contar com a guarda baixa do escudo do oponente devido a um deslize causado pelo terreno enlameado, a escolha de seu comandante de atacar pelos flancos em um momento preciso... Importa-nos considerar que o *kairós* expressa tanto a oportunidade surgida graças a um *contexto singular*, quanto as circunstâncias únicas que fazem com que surja essa oportunidade.

Assim como o arqueiro, o *philósophos* de Isócrates precisa utilizar-se do *kairós* para exercer eficientemente a sua habilidade. Em uma passagem de *Contra os Sofistas* anteriormente citada, ao abordar a atividade do *philósophos*, Isócrates afirma que nada que alguém fale, se dito da mesma forma, terá a mesma utilidade para alguém que fale

depois dele.¹⁶² Contra as fórmulas de construção discursiva ou os padrões gerais aplicados às circunstâncias, a retórica — enquanto elemento importante da *philosophía* de Isócrates — deve ser submetida ao *kairós*. O que não significa que não exista algo de técnico, ou digno de um especialista, na retórica. Vimos que, para Isócrates, três pontos influenciam na formação do orador ou em quaisquer outras capacidades (*dynámeis*): a experiência obtida com a prática (*toís perí tás empeirías gegymnasménois*), o talento inato (*toís euphyésin engígnontai*) e a educação (*paídeusis*).¹⁶³ E é à educação que cabe essa parte pertencente à cultura, a um saber específico daquele que se dedica à palavra. Porém, mesmo que exista por trás da retórica um saber, o orador habilíssimo (*technikótatos*) só o será porque sabe adequar-se ao *kairós* e sabe ter em seu discurso novidade (*toú kainós*).¹⁶⁴ E creio que, sobre a novidade, Isócrates não buscava apenas uma idéia de inovação e diferenciação; a novidade do discurso é necessária porque todo o discurso é criado e proferido em um presente, e a ele deve ser adequado, aos seus contextos. Por isso, algo que alguém falara outrora não tem a mesma utilidade que tivera. Mesmo que os assuntos abordados sejam os mesmos, os auditórios mudam, assim como a relação das pessoas com a questão.

Não temos acesso, segundo nossas fontes, aos procedimentos utilizados por Isócrates em suas aulas para o ensino de sua *philosophía*. Muito desse estudo da retórica deve ter se perdido, ou nunca foi registrado através de textos, por ser transmitido através da oralidade. Em *Contra os Sofistas*, são elencados alguns pontos importantes na composição de um bom discurso;¹⁶⁵ a escolha do conteúdo do discurso ou do texto, dos procedimentos e argumentos ligados ao tema;¹⁶⁶ a combinação e arranjo desses elementos;¹⁶⁷ o ordenamento devido da estrutura do texto ou do discurso;¹⁶⁸ a adequação ao *kairós*, uma percepção e adaptação aos contextos que circundam a operação de composição e apresentação do discurso, assim como ao auditório e à deliberação sobre o assunto;¹⁶⁹ pensando no conjunto do discurso, dar aos pensamentos

¹⁶² ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 12-13.

¹⁶³ *Ibid.*, 14-15.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 12-13.

¹⁶⁵ As passagens subsequentes encontram-se em: ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 16.

¹⁶⁶ *Tó dé toútōn eph'ekástōi tōn pragmatōn hás deí proelésthai.*

¹⁶⁷ *Mixai prós allélas.*

¹⁶⁸ *Táxai katá trópon.*

¹⁶⁹ *Éti dé tōn kairōn mé diamarteín.*

e argumentos uma estética, um ornamento e embelezamento apropriados;¹⁷⁰ proferir ou enunciar expressões ritmicamente e sonoramente agradáveis.¹⁷¹

Portanto, a consideração de uma *téchnē* retórica integrada e inerente à *philosophía* de Isócrates — e é sempre importante ressaltar que a *philosophía* isocrática não realiza uma cisão com a retórica —, com procedimentos a serem levados em conta, estaria sempre sujeita a essa adequação ao *kairós*. O aprendizado de certos procedimentos nunca poderia reduzir-se ao plano do geral, e a utilidade desse saber está condicionada a sua aplicação no cotidiano e na particularidade:

Esse breve exame permite situar a relação entre *kairos* e *telos*: o *kairos* é autotélico, contém em si seu próprio fim; é o momento em que a *poiesis* e a *techne* (caracterizada pela exterioridade entre o *ergon*, a obra, e seu fim, e de tal modo também que mesmo o pior dos arquitetos, diferentemente da abelha, tem a idéia da casa que ele constrói), no ápice de sua inventividade, se aproximam da *praxis*, de uma interiorização divina da finalidade. Mas isso talvez ainda não seja radical o bastante e se deva até mesmo dizer que o *kairos* é o *poros*, a “passagem”, que permite prescindir do *telos* e da idéia de finalidade (daí a monotonia dos fins atribuídos a quem se deixa levar pelo *kairos*, e pelos sofistas em geral: o dinheiro, o sucesso, a vitória). Permite igualmente ressaltar o liame entre *kairos* e a singularidade: com o *kairos*, mergulha-se em um caso, e só há mesmo casos. Contra isso, retomando as críticas platônicas (do ‘enxame de virtudes’, a ‘uma bela marmita, uma bela mulher, uma bela lira’), Aristóteles exige o geral, e que se ensine a arte de fazer sapatos ao invés de apresentar vários pares deles.¹⁷²

Só há casos. O que não significa que, como afirmamos acima, essa *philosophía* do *lógos* de Isócrates, numa concepção ampla que engloba tanto os discursos escritos quanto a oralidade, não tenha seus procedimentos e recomendações gerais. No entanto, todo discurso só faz sentido enquanto particular, enquanto inserido no *kairós* — como diria Cassin, num “lugar temporalizado” e tendo uma “meta enquanto dependente do instante”. É por isso que o discurso pronunciado por uma pessoa no passado não faria sentido em ser pronunciado no presente com as mesmas palavras, mesmo que se trate de um mesmo assunto.

O *kairós* é autotélico. O que se quer dizer com isso? Ele tem o seu fim em si mesmo, porque ele próprio apresenta algo de analógico à *performance*; com a exigência de novidade no discurso, a retórica de Isócrates, enfatizando o *kairós*, é enfaticamente

¹⁷⁰ *Kaí tois enthymémasi prepóntōs hólōn tón lōgōn katapoikílai.*

¹⁷¹ *Tois onómasin eurhýtmōs kaí mousikōs eipeín.*

¹⁷² CASSIN, Barbara. op. cit., p. 208.

ligada ao presente. Quando realizo uma analogia à *performance*, o que quero dizer é: 1) o discurso fora de contexto é inútil e ineficiente, talvez até impossível; 2) isso se realiza devido à interação entre *lógos* e *kairós* — talvez uma aproximação possível com o que Cassin entende por “lugar temporalizado” seja *contextos* em que o discurso se inscreve enquanto dependente do tempo; 3) com essa conexão direta entre *lógos* e *kairós*, a retórica não se separa do momento em que o discurso é proferido ou lido. Por isso, comparo à existência de uma *performance*, momento no qual, como fora dito na citação acima, a *poiēsis* e a *téchnē* do orador se juntam à *práxis*.

Isso confere a característica autotélica do *kairós*. Como o *lógos* só se efetua no momento de sua audição ou leitura, é a esse momento que o orador precisa se adequar. E esse presente tem um fim em si mesmo, fazendo com que um mesmo discurso nunca mais cause o mesmo impacto que já causara.

O *kairós* é o *ponto crítico* no qual tempo e espaço se cruzam de forma singular. É por isso que, com ele, só há casos. Como já discorri acima, o *kairós* e a imprevisibilidade do futuro são muitas vezes assertivas associadas às ocupações como a navegação, o combate, a medicina e a arqueria — e, por consequência, à *philosophía* isocrática. Já abordei também a ligação entre *kairós* e *týchē*. Essa relação com a *týchē* pode nos esclarecer um pouco mais sobre a interação da *philosophía* de Isócrates com a particularidade dos casos aos quais ela se aplica, assim como elucidar a analogia feita a atividades como a navegação. A *týchē* — ou acaso — é um poder de características ambivalentes. De um modo, representa um aspecto da condição humana no mundo. É como se o homem estivesse mergulhado em um mar de acontecimentos dos quais não detêm o controle absoluto. Existe algo que lhe escapa, como se fosse lançado de um lado ao outro pelos ventos, tempestades e marés. São forças que estão além da sua capacidade de previsão e ação. Por outro lado, são essas mesmas forças que, mesmo com a sua imponderabilidade, podem levá-lo de volta ao porto e à segurança da terra firme.¹⁷³

¹⁷³ Para uma aproximação mais detalhada: DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. op. cit., p. 223: “Em comparação com estes dois poderes cosmogônicos, o par complementar composto de *Týchē* e *Kairós* define mais precisamente o reino da navegação e o tipo de atividade humana que isso envolve. No pensamento grego arcaico, Tyche aparece como um poder ambivalente e ambíguo. Ela é a filha do Oceano com Tétis, uma deusa do mar, e irmã de Métis, e, como o mar, ela simboliza a mudança e a mobilidade. Para ser mais preciso — e esse é o seu lado negativo — Tyche simboliza um aspecto inteiro da condição humana em uma série de representações do indivíduo atingido pelas ondas, rodando com os ventos, sendo arrastado indefeso de um lado para o outro sem trégua. Contudo, ela não reflete apenas a superfície mutável do mar. Há nela também um lado positivo: é a Tyche quem toma conta do leme e guia a embarcação infalivelmente até o porto. Para um conjunto de escritores, a Tyche espera pela

A mesma extensão de escopo caracteriza o segundo termo desse par, Kairos, a oportunidade favorável, cuja ambivalência corresponde a da Tyche. Embora Kairos não seja, estritamente falando, um poder do mar como a Tyche, ele tem conexões especiais com o mundo do mar. [...] Aristóteles afirma que na arte da navegação não pode haver um conhecimento geral aplicável a cada caso particular, nenhum conhecimento certo de todos os ventos que movimentam as águas do mar. Mesmo para o mais experiente dos pilotos Pontos sempre permanece como o Desconhecido. A excelência de um navegador não pode ser medida pelo escopo do seu conhecimento, mas antes por sua habilidade de prever e descobrir com antecedência as armadilhas que o mar coloca para ele, assim como as oportunidades oferecidas para a sua inteligência como piloto. [...] Kairos, associado com Zeus *Oúrios* que representa a oportunidade, espera pelo momento propício o qual o bom piloto deve apreender, tendo previsto de longe a oportunidade que surgirá para que ele exerça a sua *téchnē*. Deste modo, o Kairos marítimo de Velia, apoiado por Zeus *Oúrios*, pode ser visto como uma reflexão da ambigüidade da Tyche dentro do contexto limitado da temporalidade. Mas formem eles de fato um par ou não, tanto Tyche quanto Kairos enfatizam uma característica essencial da arte da navegação: a cumplicidade necessária entre o piloto e o elemento do mar.¹⁷⁴

Não é a *týchē* que torna impossível a existência de uma *téchnē* da navegação; é justamente nela que a arte do timoneiro se mostra. Se não fosse o mar, com as suas bênçãos e suas maldições, não seria possível navegar. Um conhecimento apenas geral seria incapaz de habilitar um timoneiro a ser distinto em sua atividade. O que o torna distinto é a sua reação às situações que beiram o imponderável e a sua capacidade de reagir a elas. Esses momentos em que a *týchē* demonstra seu lado surpreendente são aqueles em que o *kairós* — essa singularidade a qual nenhum manual pode prever — possibilita que o timoneiro exerça a sua *téchnē*. Desse modo, a fúria do mar não inviabiliza a navegação. É em decorrência de sua força que se navega.

Aproximando a sua *philosophía* do *kairós*, Isócrates insere a retórica e a política dentro de um campo cheio de imprevisibilidades, assim como a navegação. E como a navegação, não é a imprevisibilidade do futuro que impede que a retórica e a política se instituem enquanto um conhecimento legítimo; é devido a essa fragilidade que a *philosophía* isocrática mantém a sua força. Assim como o timoneiro, o *philósophos* de Isócrates só pode exercer a sua *téchnē* devido a essa incerteza:

oportunidade para proceder, e assim alcança o objetivo desejado, atinge o sucesso. [...] Assim como a arte humana da previdência se desenvolve no contexto de um futuro que é opaco e imprevisível, a arte do timoneiro pode apenas ser exercida em meio à incerteza e a instabilidade do mar. O papel exercido pelo leme não pode ser dissociado do movimento das ondas. Tyche traz o futuro indiscernível para os limites da possibilidade. [...]”

¹⁷⁴ DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. op. cit., p. 223-225.

Quem, então, eu considero educado (*kalō̄ pepaideuménous*), desde que eu desconsidere as artes (*téchnas*), as ciências (*epistémas*) e as capacidades (*dynámeis*)? Primeiro, aqueles que lidam bem com os acontecimentos (*tois prágmasi*) encontrados no cotidiano, e que possuem uma opinião acertada sobre as circunstâncias (*tén dóxan epityché tón kairón échontas*) que possam surgir e é capaz de fazer as melhores escolhas.¹⁷⁵

Lembremos que Isócrates considera três pontos preponderantes na formação do seu *philósophos*: a experiência, a natureza e a educação recebida. A experiência e a natureza têm maior influência na formação de um bom *philósophos*, segundo Isócrates. Contudo, uma educação esmerada pode auxiliar no aprimoramento do aluno, consistindo nela parte da carga cultural presente na especialidade política e retórica. E estes homens considerados por ele como “educados” precisam saber lidar bem com as questões privadas ou públicas do cotidiano, analisá-las com adequação, formar as devidas opiniões e tomar boas decisões. A idéia de adequação parece bastante eficiente se relacionada à noção de *kairós*. É o entendimento desses contextos inseridos no tempo — ou “lugares temporalizados” — que permite a formação de boas opiniões, a tomada de boas decisões e, com isso, a percepção da oportunidade de agir. Não esqueçamos que, para Isócrates, o *philósophos* não é apenas um homem do intelecto; é também um político, cuja participação nos assuntos da *pólis* é imprescindível.

Contudo, do mesmo modo que o ambiente de trabalho do timoneiro é um mar revolto, os assuntos da política não são menos obscuros e turbulentos, e neles o futuro também permanece um horizonte indiscernível. Assim como Isócrates não considera a possibilidade de um conhecimento seguro — a *epistéme* —, Aristóteles afirmará que, ao menos na determinação do *kairós*, não nos é possível nenhuma explanação geral e racional:

Mas aqui Aristóteles se choca, como seus predecessores, com a impossibilidade de fornecer uma determinação racional do *kairos*, sem o discernimento do qual não pode haver, no entanto, boa ação. Dionísio de Halicarnasso lamentará, mais tarde, por nenhum filósofo ou retórico ter podido dizer nada de útil sobre o *kairos*. Contudo, endereçando sua censura principalmente a Górgias, ‘o primeiro a tentar escrever a respeito’, acaba por fornecer involuntariamente a razão dessa carência. Com efeito, Dionísio nos

¹⁷⁵ ISÓCRATES. **Panatenaico**, 30.

diz, sem dúvida seguindo Górgias, que o *kairos* não pertence à ciência, mas à opinião (*oud' hólōs epistēmēi theratós estin ho kairos, allá dóxēi*) e, por conseguinte, jamais poderíamos esperar uma ‘apresentação geral e metódica’ da questão, menos ainda uma técnica de aplicação. Isócrates desenvolverá o mesmo tema em *Antídosis*: não é por conhecimentos gerais mas pela opinião que nos familiarizamos com as circunstâncias (*kairoí*), as quais, em sua diversidade infinita, escapam a ciência.¹⁷⁶

Isócrates pode ser criticado por não ser um grande sistematizador de uma *philosophía*, ou por não dar definições mais estritas do que considera por termos como *dóxa*, *epistēmē*, *phrónēsis* e *kairós*, entre outros. Mas como nos atesta a citação acima, ao menos quanto ao *kairós*, mesmo Aristóteles afirma ser de impossível determinação racional. Como indica Cassin, o *kairós* é a expressão da singularidade e com ele só há casos; deste modo, os *instantes* em que ele se anuncia não podem ser apreendidos através de um método geral que explicita procedimentos para identificá-lo. E é por isso mesmo que Cassin o qualifica como “autotélico”; sendo apenas um “caso”, encerra-se em si mesmo e impede que seja tratado como um *skopós*. No entanto, mesmo que não possa haver uma “ciência” do *kairós*, um conhecimento estável e seguro como a *epistēmē*, isso não significa, a meu ver, que nada possa ser dito sobre ele. Primeiramente, tal afirmação invalidaria a razão de ser desse próprio capítulo e, talvez, do conjunto do meu estudo. Além disso, seria uma contradição com a *philosophía* isocrática pensar que, pelo simples fato de ser impossível uma *epistēmē* sobre o *kairós*, não exista algum conhecimento sobre ele. Pois a noção de *kairós* não pertence à ciência, mas a opinião, e como já vimos e ainda continuaremos a investigar, Isócrates valoriza e legitima o conhecimento advindo das *dóxai*.

Talvez uma análise mais cuidadosa da citação que Pierre Aubenque faz de Dionísio de Halicarnasso nos elucide até mesmo o modo como Isócrates entenderia a questão. Embora seja difícil precisar como Górgias abordava a noção de *kairós*, por não ter chegado até nós texto algum do autor sobre o tema, se Górgias a ele se dedicou, é bastante provável que Isócrates conhecesse o seu ponto de vista. Em *De compositione verborum*, tratando do prazer gerado nos textos, através de várias abordagens como no ritmo das palavras, nas metáforas variadas, na fuga das redundâncias, Dionísio alega que não existem regras universais que demonstrem como causar prazer (*hēdonē*) nos discursos em todas as situações, ou mesmo como, quebrando tais normas, se gera deleite. Isso acontece pelo fato de o prazer surgir tanto das similaridades (*homoioigenón*)

¹⁷⁶ AUBENQUE, Pierre. op. cit., p. 162.

quanto das diferenças (*anomoioigenōn*), ou das consonâncias e das dissonâncias. Por isso, é preciso buscar o *kairós* em todos os casos, porque o *kairós* é a medida mais poderosa (*krátiston métron*) do prazer (*hēdonēs*) e do desagrado (*andías*). Contudo, sobre ele, nenhum orador (*rhētōr*) ou filósofo (*philósophos*) conseguiu estabelecer um tratado (*téchnēn*). Górgias de Leontinos foi o primeiro que escreveu acerca do assunto, mas nada do que escreveu foi relevante. No que se refere ao *kairós*, defende Dionísio, não se pode apreender nada de caráter geral (*katholikēn*), metódico ou técnico (*éntechnōn*), nem mesmo pode ser entendido completamente pela ciência (*hólōs epistēmēi*), mas apenas pela opinião (*dóxei*). No entanto, aqueles que praticam (*gymnásantes*) compreendem melhor o *kairós*. Por outro lado, os que abdicam da prática (*agýmnastōn*) dificilmente podem compreendê-lo, e, quando o fazem, é simplesmente pelo acaso (*apó týchēs*).¹⁷⁷ Penso que, do mesmo modo, em Isócrates a prática e a experiência tornam alguém mais apto a compreender as oportunidades advindas do *kairós* (e também as circunstâncias que fazem essa oportunidade surgir), assim como uma aptidão natural. A educação, por fim, embora não possa ensinar alguém que não seja capaz por natureza a proceder eficientemente nessas situações, pode aperfeiçoar aquele que se dedica à *philosophía* e, como dito em *Contra os sofistas*, fazer com que procure nos lugares certos aquilo que encontraria por acaso.¹⁷⁸

Sobre o tipo de inteligência útil para a *philosophía* de Isócrates, ele recomendará o uso da *phrónēsis*, uma sabedoria, como mencionado, vinculada ao mundo cotidiano. No entanto, considerando a fluidez do significado das palavras e do enriquecimento do nosso entendimento da idéia de *kairós*, leiamos a utilidade de outra inteligência repleta de praticidade, embora geralmente mais ligada à astúcia — a *mētis*:

É a *mētis* que, ultrapassando o *kairós*, por mais fugaz que este possa ser, toma-o de surpresa. Ela pode ‘capturar’ a oportunidade na medida em que, não sendo “ligeira”, é capaz de prever como os eventos se desenrolarão e preparar-se com bastante antecedência.¹⁷⁹ Esse domínio sobre o *kairós* é uma das peculiaridades que caracterizam a arte do cocheiro. Quando Píndaro celebra a arte do cocheiro Nicômaco, o qual é renomado por sua habilidade, ele o elogia por ter sabido como ‘deixar os cavalos dispararem no momento certo’ (*katá kairón*). Dos dois cavalos divinos que formam o invencível time de Adrasto, um é chamado *Areiōn*, indicando sua excelência; o outro é

¹⁷⁷ DIONÍSIO DE HALICARNASSO, *De compositione verborum*, 12.

¹⁷⁸ ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 15.

¹⁷⁹ Considerando que a *mētis* não tem a mesma “velocidade” que a fugacidade do *kairós*, seu meio de agir com astúcia é tentar ao máximo antever as possíveis situações, ter um “plano” em mente, para ser aplicado quando a ocasião e a oportunidade surgirem, aproveitando o *kairós* sem deixá-lo escapar.

chamado *Kairós*. Ter os cavalos mais rápidos não é o bastante, deve-se saber estimulá-los no momento decisivo.¹⁸⁰

Com a idéia de que a *mētis* “surpreende” o *kairós*, a sua apreensão estaria mais próxima de uma intuição e de um ardil. Não seria contrário às afirmações de Isócrates de que um grande *philósophos* depende, sobretudo, de dons da sua natureza e da sua experiência. Contudo, a aplicação da *mētis* para a análise da noção de *kairós* considera esse *kairós* apenas como oportunidade que surge em meio ao acaso, em determinado momento específico, que pode ser aproveitada para o bem e para o mal de uma ação. Em minha opinião, essa idéia é bastante relevante em Isócrates.¹⁸¹ Mas, além disso, e talvez com mais importância, devemos considerar a acepção de *kairós* como particularidade em que se cruzam o tempo e o espaço, como um “lugar temporalizado”. Esse *kairós* nos assegura entender de forma mais íntima uma *philosophía* retORIZADA e política como a proposta por Isócrates, e, se usarmos uma terminologia contemporânea, nos aproxima de uma idéia de contextos que se criam a partir de situações às quais o *philósophos* analisa e nas quais age. Então o *kairós*, para o filósofo-político isocrático, assume tanto o sentido de oportunidade de ação quanto o de percepção dos contextos.

¹⁸⁰ DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. op. cit.. p. 16.

¹⁸¹ Sobre o *kairós* como oportunidade que surge em meio ao acaso (*týchē*), em Isócrates, é bastante instrutiva a passagem de *A Demônico*, 3: “Eu vejo, além disso, que a sorte [ou a fortuna, ou o acaso] (*tén týchen*) está ao nosso lado, e a circunstância presente (*tón parónta kairón*) é nossa aliada; pois tu desejas a educação (*paideías*), e eu me dedico a educar (*paideúein*); tu estás preparado para praticar a filosofia (*philosophéin*), e eu me dedico a aperfeiçoar aqueles que a praticam (*toús philosophóuntas*)”. Na citação de *Panatenáico*, 30, Isócrates chama de educados (*pepaideuménous*), desde que se desconsiderem as especialidades (*téchnas*), as ciências (*tás epistémās*) e as capacidades (*dynámais*), aqueles que lidam bem com os acontecimentos (*toís prágmasi*) encontrados no cotidiano, e também aqueles que tem uma opinião (*tén dóxan*) acertada (*epityché*) sobre as circunstâncias (*tón kairón*) e é capaz de fazer as melhores escolhas (*epí tó polý stocházesthai tou symphérontos*). A opinião acertada sobre o *kairós* tem, em seu qualificativo de acerto, a palavra (*epityché*), que significa acertar a meta, ter sucesso em seu objetivo; por sua vez, formada a partir da partícula *epí* e o substantivo *týchē*, pertencendo ao campo semântico da sorte e do acaso — não estranharia que realizássemos uma leitura de que o acerto das opiniões ao *kairós* acontece em meio ao acaso, dentre diversas possibilidades que pendem tanto para o acerto quanto para o erro, em que uma *téchnē* ou *epistēmē* não poderiam garantir a efetividade de forma *necessária*. As próprias “melhores escolhas” estão relacionadas a uma idéia de conjectura, de acertar o alvo ou um objetivo, cujo verbo é *stocházesthai*, relacionado à mira e ao acerto; no caso, literalmente, essa escolha é o mais vantajoso (*symphérontos*), também entre muitas possibilidades (*epí tó polý*), como o mar revoltado de acontecimentos da *týchē*, dos quais não temos controle, mas que pode nos oferecer no *kairós*, em cada situação ou oportunidade dada, o uso adequado dos ventos para fugir da tempestade ou, por outro lado, o naufrágio. Contudo, embora não tenhamos nos assuntos privados e públicos uma *epistēmē* sobre como agir bem, em Isócrates, o *philósophos* não necessariamente está desamparado para captar essas oportunidades: na *Antídosis*, 292, afirma que o reconhecimento do bom *philósophos* não vem necessariamente da boa sorte (*eutychiás*), mas da dedicação (*epimeleías*), pois aqueles que são hábeis pela natureza (*phýsei*) ou pela sorte (*týchēi*) são governados pelo acaso (*týchōsin*) em seus discursos, enquanto os que detêm essa capacidade (*tén dýnamin*) pela *philosophía* e pelo raciocínio (*logismói*), não se expressando irrefletidamente, erram menos sobre os acontecimentos (*hétton perí tás práxeis plēmmelousin*).

A *mētis* — essa astúcia que leva à preparação com antecedência para capturar o *kairós* — foi relacionada com a arte do cocheiro. Já mostramos que também é imprescindível à medicina, aos combates, à arqueria... E a importância dada por Isócrates à noção de *kairós* nos leva a crer que a sua *philosophía* tem algo de semelhante ou análogo a essas atividades. Como a *týchē* oferece ao mesmo tempo um mar revolto e a força natural para que os timoneiros guiem suas embarcações de volta aos portos, o *philósophos* isocrático também habita um espaço hostil e fértil para o exercício de sua *téchnē*. Mas, enfim, o que é esta *téchnē*?



A *philosophía* de Isócrates é uma atividade política e retórica, inserida num conjunto de especialidades que dependem tanto da cultura na qual elas se formam quanto de elementos que estão além da capacidade de previsão do homem. Abordamos como essas atividades podem ter seus meios de atuação relacionados metaforicamente ao mar, em que, por um lado, a limitação e imponderabilidade impostas pela *týchē* podem gerar obstáculos, e, por outro, ser elas mesmas a força propulsora de sua efetividade. O *kairós*, sendo ele a oportunidade surgida em meio ao acaso ou os contextos presentes nesses momentos particulares que fazem com que a oportunidade surja, aos quais o pensamento e a ação precisam compreender e se adequar para obter sucesso, é uma noção essencial para que possamos entendê-las.

Os gregos geralmente se referiam a essas atividades pelo nome de *téchnai*. Elas são a representação de um aprimoramento da cultura humana em meio à natureza, num sentido de natureza enquanto representante daquilo que não fora tocado pelas mãos da civilização. As *téchnai* são as especialidades que mesclam conhecimento e prática para a produção ou realização de alguma tarefa. Leiamos um breve histórico dos usos dessa palavra:

A palavra *techne* ocorre numerosas vezes na *Iliada* e na *Odisséia*, assim como formações derivadas dela. [...] Em Homero, *techne* é mais genericamente a habilidade do artesão, e pode ser usada para indicar a habilidade tanto do carpinteiro quanto do ferreiro (por exemplo, *Odisséia* 3.433). Contudo, em Homero, *techne* não é usada como referência a uma variedade de habilidades com as quais seria posteriormente associada como medicina ou profecia, presumivelmente porque essas não são habilidades *práticas*. [...] Após Homero, o significado de *techne* se desenvolve mais: a

conexão com ocupações práticas é enfraquecida, e a palavra adquire uma conotação de inventividade: *techne* é vista como uma competência humana quintessencial e uma medida da habilidade humana de sobreviver sem auxílio divino em um ambiente hostil. [...] Além disso, sendo a *techne* um instrumento de auto-afirmação dos seres humanos organizados em comunidades funcionais, há uma aproximação entre *techne* e virtude (*arete*); o comportamento de acordo com a *techne* se torna moral por ser dirigido à comunidade, e em seu benefício.¹⁸²

Os primeiros sentidos da palavra *téchnē* eram associados a atividades práticas que visavam à produção de algo, como a carpintaria e a especialidade do ferreiro, em Homero. Com o tempo, o termo passou também a designar, mais amplamente, tarefas cujo resultado da produção não era necessariamente um objeto palpável, como a medicina e a profecia. Tanto a medicina quanto a profecia se deparam com a idéia de futuro e com a dificuldade de sua antevisão, como vimos. São atividades em que o passado se insere enquanto *experiência* e o presente como lugar no qual o entendimento é necessário para que possamos entrever o próximo passo e aproveitar o *kairós* e, nele e com ele, as possibilidades de intervenção. Com a ampliação do sentido de *téchnē* abarcando também especialidades como a medicina, podemos, por analogia, inserir aquelas outras que da mesma forma contam com o elemento *týchē* como inevitável; a navegação, por exemplo, e, por característica, a *philosophía* isocrática.

A *téchnē* é uma competência humana desenvolvida pela cultura para lidar com a natureza sem o auxílio divino; a *pólis* só existe graças ao desenvolvimento das *téchnai* e elas são a manifestação e o aprimoramento da virtude humana. Para Isócrates, o elemento civilizador predominante é o *lógos*, e por isso é sobre ele e através do seu domínio que se erige parcela significativa da sua *philosophía*:

Nós devemos, portanto, pensar da arte dos *lógoi* (*tón lógōn*) apenas o que nós pensamos das outras artes, e não julgar opostamente sobre coisas similares, nem nos mostrarmos intolerantes com aquela capacidade que, de todas que pertencem à natureza humana (*tón anthrōpōn phýsei*), é a causa da maioria dos nossos bens. Pois, em outras capacidades que nós possuímos, como eu já dissera em ocasião anterior, não somos de nenhum modo superiores a outras criaturas vivas; pelo contrário, somos inferiores a muitas na velocidade, na força, e em outros recursos; contudo, por termos em nós a capacidade de persuadirmo-nos uns aos outros, e de esclarecermo-nos uns aos outros sobre o que quer que desejemos, não apenas escapamos da vida dos animais selvagens, mas nos agrupamos, fundamos cidades (*póleis*),

¹⁸² REINHARDT, Tobias. Rhetoric and Knowledge. In: WORTHINTON, Ian (org.). **A Companion to Greek Rhetoric**. SHIELDS, Christopher (org.). **The Blackwell Guide to Ancient Philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2007. p. 355-356. Tradução minha.

criamos leis (*nómous*) e inventamos artes (*téchnas*); e, geralmente falando, não há instituição desenvolvida pelos homens na qual o *lógos* não nos ajudou a estabelecer (*lógos hēmín estín ho synkataskeuásas*). Pois foi ele que criou as regras das coisas justas (*tón díkaíōn*) e das injustas (*tón adíkōn*), das belas (*tón kalōn*) e das vergonhosas (*tón aischrōn*). E se não fosse por esses decretos, nós não estaríamos aptos a viver uns com os outros. E é por isso também que rejeitamos as coisas ruins (*toús kakoús*), e exaltamos as boas (*toús agathoús*). Deste modo, nós educamos (*paideúomen*) os ignorantes (*anoétous*) e estimamos os sábios (*toús phronímous*); pois a capacidade de criarmos *lógoi* (*tó gár légein*) é o maior indício (*mégiston sēmeíon*) de um bom entendimento (*toú phroneín*), e o discurso verdadeiro (*lógos alēthēs*), legítimo (*nómimos*) e justo (*díkaios*) é a imagem (*eidōlōn*) de uma alma boa e confiável (*psychēs agathēs kaí pistēs*).¹⁸³

O *lógos* é, para Isócrates, aquilo que distingue os humanos dos animais selvagens. É graças à linguagem, e à capacidade de comunicarmo-nos uns com os outros e de persuadirmo-nos, que nós podemos fundar cidades e estabelecer o que é justo e injusto, bom ou mal e regular a sociedade através de leis. Portanto, a *téchnē* soberana para Isócrates é a *philosophía*, por ser aquela que permite com que pratiquemos a excelência naquilo que nos distingue enquanto humanos.

A *phrónēsis* é a sabedoria daqueles que Isócrates tem por sábios, e, aos que não possuem tal característica, é preciso que sejam educados. A educação auxilia na formação do *philósophos* e os grandes conflitos de Isócrates com os seus contemporâneos se devem à disputa pela hegemonia do modo como ela deve ser realizada. No próximo capítulo, detalharei os usos da noção de *phrónēsis* em alguns textos isocráticos; por ora, as afirmações de que é o *lógos* que nos distingue do resto dos seres nos levam a crer que a *téchnē* digna do nome *philosophía* deve cuidar do que temos de distintivo enquanto espécie. É a especialidade daqueles que lidam com o discurso, pois ele é responsável pelas leis e pela comunicação, pela moral, pelas nossas idéias e pela capacidade de persuadirmo-nos uns aos outros delas. Essa retórica posta

¹⁸³ ISÓCRATES. *Antídosis*, 253-255. Optei por não traduzir a palavra *lógos* para que a acepção fosse a mais ampla possível, de modo a não trair a complexidade do pensamento. O *lógos*, aqui, me parece englobar a capacidade da linguagem como um todo, sejam os discursos escritos ou orais, e qualquer forma de comunicação e significação. A própria linguagem, aliás, é o que nos distingue enquanto seres capazes de desenvolver cultura, costumes, normas de convivência e habilidades técnicas, possibilitando a vida política. Sendo o *lógos* o maior indício (*sēmeíon*) de nossa capacidade de pensar adequadamente, a própria distinção entre linguagem e pensamento se torna bastante tênue, e as idéias de justo, belo e bom não são entidades a serem descobertas pelo pensamento e ditas pela linguagem, mas foi a própria linguagem/pensamento que as desenvolveu na vida em comunidade. A *philosophía*, por ser o aprimoramento da alma correlativamente ao modo que a ginástica (*gymnastikē*) é o aprimoramento do corpo, é responsável por essa educação para uma cultura comum, incentivando o *lógos* verdadeiro, legítimo e justo segundo as normas que através dele mesmo foram estabelecidas, refletindo assim um caráter moral inseparável do próprio desenvolvimento cognitivo na educação.

em evidência é inseparável da política, porque, dado que o *lógos* nos permitiu a formação de uma cultura da *pólis*, ele é o elemento central de sua própria manutenção.



Na disputa pela hegemonia do modelo educacional ateniense, é impossível lermos Isócrates sem pensar no seu contemporâneo e adversário mais ilustre: Platão. Sem desenvolver uma grande análise da *philosophía* platônica ou da sua idéia de *téchnē*, farei alguns apontamentos para que nos aproximemos mais e mais do nosso objetivo principal, que é estudar o modo como a noção de *kairós* influencia a *philosophía* de Isócrates.

Tanto o *Fedro* quanto o *Górgias* são textos platônicos nos quais um dos temas centrais é a retórica. No *Górgias*, a retórica não seria, em primeiro lugar, uma *téchnē*, tornando-a inadequada à política e muito menos digna da denominação de *philosophía*. Enquanto Isócrates considera o estudo do *lógos* e o seu caráter persuasivo como extremamente importante para a formação do político, Platão classifica a retórica como adulação (*kolakeía*):

Pois bem, Górgias, ela me parece ser uma atividade que não é arte (*epitédeuma technikón*), apropriada a uma alma dada a conjecturas (*psychés dé stochastikés*), corajosa (*andreías*) e naturalmente prodigiosa para se relacionar com os homens; o seu cerne, eu denomino **adulação** (*kolakeían*). Dessa atividade, presumo que haja inúmeras partes, e uma delas é a culinária (*opsopoiiké*), que parece ser arte (*téchnē*), mas, conforme o meu argumento, não é arte, mas experiência (*empeiría*) e rotina (*tribé*). Conto também como partes suas a retórica (*tén rhētorikén*), a **estética** (*kommōtikén*) e a sofística (*sophistikén*), quatro partes relativas a quatro coisas.¹⁸⁴

¹⁸⁴ PLATÃO. *Górgias*. 463a-b. Utilizo-me da tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes, em sua tese intitulada *O filósofo e o lobo: filosofia e retórica no Górgias de Platão*, com exceção às duas palavras grifadas em negrito. Opto por “adulação” no lugar de “lisonja”, por julgar de cunho mais genérico, enfatizando tanto o prazer buscado nessas atividades em detrimento de um bem que possa causar desagrado, quanto o caráter prejudicial proposto pelo diálogo de adequação entre orador, discurso e auditório proporcionado pela retórica. Por sua vez, prefiro a palavra “estética” à “indumentária”, também pela maior generalidade do termo, abarcando tanto o embelezamento pelas vestimentas quanto pelo corpo, através das maquiagens e penteados, por exemplo.

A oposição platônica que subjaz essa classificação da retórica como *kolakeía* é a que distingue entre *kolakeía* e *téchnē*: a *kolakeía* seria uma corruptela nefasta da *téchnē*. Segundo Andrew Stauffer, em *The unity of Plato's Gorgias: rhetoric, justice, and the philosophic life*, a divisão realizada por Sócrates no *Górgias* entre as *kolakeía* em quatro partes levam-no a traçar um esquema em que as partes da adulação são apresentadas como “fantasmas” de quatro *téchnai* genuínas correspondentes, sendo elas a medicina, a ginástica, a justiça e a legislação.¹⁸⁵ Stauffer utiliza, de fato, o termo *phantom*, em inglês, para traduzir a palavra grega *eídōlon*, utilizada pelo Sócrates platônico no diálogo.¹⁸⁶ De acordo com Chantraine, no *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, a palavra *eídōlon* é formada a partir do sufixo *-ōlo-* e do vocábulo *eidos*, que, em Homero, significava “forma” ou “aspecto”. *Eídōlon*, por sua vez, indica uma “imagem”, com uma nuance de “ser irreal”, um “reflexo de algo”, geralmente relacionado ao que é falso (*pseúdos*), em Platão.¹⁸⁷ Stauffer, então, questiona-se sobre o que Sócrates quer dizer referindo-se às adulações (*kolakeíai*) como “fantasmas” das especialidades reais (*téchnai*). Para ele, em primeiro lugar, a diferenciação mais óbvia está no fato de que as *téchnai* se dirigem para o bem de seus objetos (sejam os corpos ou as almas), enquanto os respectivos “fantasmas” buscam apenas o seu prazer e agrado. A segunda diferenciação, menos óbvia, mas não menos importante, é que os “fantasmas” não têm consciência dos meios a que recorre para atingir seus objetivos. Sócrates, portanto, não dá o nome de *téchnē* a aquilo que carece de razão (*álogon práigma*), ou seja, a uma atividade que prescinde do conhecimento e do raciocínio sobre os próprios mecanismos que a fazem operar.¹⁸⁸

Antes dessa oposição entre *téchnē* e *kolakeía*, Platão realiza uma diferenciação entre conhecimento (*epistémē*) e crença (*pístis*).¹⁸⁹ O conhecimento precisa ser necessariamente verdadeiro, enquanto a crença pode ser tanto verdadeira como falsa. Concluindo que a retórica não gera conhecimento (*epistémē*), mas crença (*pístis*), para

¹⁸⁵ STAUFFER, Andrew. **The unity of Plato's Gorgias: rhetoric, justice, and the philosophic life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 45.

¹⁸⁶ PLATÃO, op. cit., 463d.

¹⁸⁷ CHANTRAINE, Pierre. op. cit., verbete *eídos*. Em *A Greek-English Lexicon*, o termo aparece com as acepções de: a) imagem, fantasma; b) forma não-substancial; c) imagem na mente, idéia; d) imagem refletida no espelho ou na água; e) aparência ou aparição. LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. op. cit., verbete *eídōlon*. No *Dictionnaire Grec-Français*, apresenta-se os seguintes significados: a) reprodução dos traços, imagem; b) simulacro, fantasma; c) imagem, retrato; d) imagem de um deus, ídolo; e) reflexo na água ou no espelho; f) imagem projetada no espírito, idéia. BAILLY, Anatole. op. cit., verbete *eídōlon*.

¹⁸⁸ STAUFFER, Andrew. op. cit., p. 46.

¹⁸⁹ PLATÃO, op. cit., 454d-455a.

Platão, ela não pode ser uma *téchnē*. Por ter como objetivo gerar crença, o orador não tem o dever de dizer sempre a verdade, mas de fazer com que o seu auditório acredite que aquilo que ele diz é verdade. A partir disso, a retórica não seria, para o Platão do *Górgias*, a atividade mais adequada para aquele que pretende se ocupar da política.

A retórica é a *kolakeía* relativa à justiça, do mesmo modo que a sofística contrapõe-se à legislação. Enquanto, em Isócrates, a *philosophía* é a ocupação daqueles que se dedicam ao estudo do *lógos* (portanto no que, para ele, é político por excelência), no *Górgias* a política é composta pela justiça e a legislação, como *téchnai* que visam o bem para a alma, assim como a ginástica e a medicina objetivam o bem do corpo. Portanto, a retórica deve ser afastada da política:

Assim, na medida em que são quatro e que cuidam sempre do supremo bem do corpo (*tó sōma*) e da alma (*tēn psychēn*) cada qual a seu turno, a **adulação** (*he kolakeutikē*), percebendo esse feito — não digo que sabendo (*gnóusa*), mas conjecturando (*stochasaménē*) — divide-se em quatro e, infiltrando-se em cada uma dessas partes, simula ser aquela na qual se infiltra. Ela não zela pelo supremo bem, mas, aliada ao prazer (*hedístōi*) imediato, encalça a ignorância e assim ludibria, a ponto de parecer digna de grande mérito. Portanto, na medicina se infiltrou a culinária, simulando conhecer qual a suprema dieta para o corpo, de modo que, se o cozinheiro e o médico, em meio a crianças ou a homens igualmente ignorantes como crianças, competissem para saber qual deles, o médico ou o cozinheiro, conhece a respeito das dietas salutaras e nocivas, o médico sucumbiria de fome. Isso eu chamo de **adulação** (*kolakeían*), e afirmo que coisa desse tipo é vergonhosa (*aischrón*), Pólo — e isto digo a ti — porque visa o prazer (*toú hēdéos stocházetai*) a despeito do supremo bem (*toú beltístou*). Não afirmo que ela é arte (*téchnēn*), mas experiência (*empeírān*), porque não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica e daquilo que aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de cada um deles. Eu não denomino arte (*téchnēn*) algo que seja irracional (*álogon*), mas se tiveres algum ponto a contestar, desejo colocar à prova o argumento.¹⁹⁰

As *kolakeíai*, então, não pertencem ao conhecimento seguro, mas à conjectura. Lembremos que, em Isócrates, não é considerado da natureza humana a capacidade de obter a *epistēmē* no que se refere aos assuntos políticos. A sua *philosophía* parte do princípio da imprevisibilidade do futuro, e se assemelha a uma série de atividades consideradas como “artes estocásticas”, nas quais só é possível deliberar imerso em incertezas. Curiosamente, Platão insere como pertencente às *téchnai* uma especialidade como a medicina, que já fora muito associada, aqui, com a noção de *kairós*, e na qual se

¹⁹⁰ PLATÃO. op. cit., 464c-465a. Mantenho o destaque em “adulação” devido à substituição da palavra “lisonja”.

sugere que seja impossível um conhecimento seguro. Platão contrapõe à medicina a sua *kolakeía* correspondente — a culinária. A interferência para a classificação de uma atividade como *téchnē* ou *kolakeía* não é apenas o conhecimento por ele próprio, mas também a idéia de bem. As *kolakeíai* não têm o objetivo, para Platão, de buscar o que é melhor, mas o prazer. A medicina difere-se da culinária porque ela tem o conhecimento do que é melhor para o corpo, enquanto a culinária só tem por objetivo uma satisfação, mesmo que prejudicial. Stauffer, então, perguntando-se sobre porque a retórica é uma adulação (*kolakeía*) e um “fantasma” (*eídōlon*) da justiça, defende que o discurso da retórica não teria escrúpulos com o engano e com a manipulação, desprezando, deste modo, a importância do senso de justiça. O objetivo da retórica é agradar e satisfazer a audiência, e o prazer causado para atrair os desejos do auditório de acordo com os interesses do orador acabaria, com isso, por “mascarar” o verdadeiro bem para a *pólis*, falando para os cidadãos apenas aquilo que eles gostariam de ouvir.¹⁹¹

Considerando a retórica, o que se pode inferir é que ela não busca o que é bom para a *pólis*, enquanto a justiça o faz. A retórica, enquanto geradora de crença (*pístis*) e não de conhecimento (*epistémē*), pode convencer alguém do injusto, visto que não tem por objetivo necessariamente a verdade. Marina McCoy, no livro *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*, defende que a argumentação do *Górgias* para desqualificar a retórica em relação à filosofia acontece de três modos: a retórica não é uma *téchnē*; ela gera persuasão sem instruir (ou seja, transmitir conhecimento) sobre aquilo de que persuade; ela carece de conhecimento do assunto sobre o qual convence.¹⁹² A filosofia, por outro lado, é uma *téchnē* política, e instrui com base no conhecimento. No entanto, McCoy interpreta que, no fim do debate entre os personagens Sócrates e Górgias, fica claro que a distinção entre ambos não é Sócrates conhecer e Górgias desconhecer, ou Sócrates instruir e Górgias apenas persuadir sobre aquilo que desconhece. A distinção entre os dois, se é que há uma clara distinção, é que Sócrates busca uma forma de conhecimento que é indiferente para Górgias. Contudo, Sócrates não encara a questão de Górgias, de que a retórica tem um efeito prático persuasivo mais poderoso que a instrução técnica sobre determinado assunto. O conhecimento não é valorizado por Sócrates porque ele é mais útil para persuadir, mas apesar do fato dele não ser necessariamente eficaz para tal. Com isso, recusa-se a bajular a multidão, enquanto os retóricos, assim como os cozinheiros, buscam agradar e gerar prazer ao público, apesar do mal que esta satisfação

¹⁹¹ STAUFFER, Andrew. op. cit., p. 48.

¹⁹² MCCOY, Marina. op. cit., p. 96-97.

pode trazer. McCoy conclui que o diálogo entre Sócrates e Górgias não demonstra a inferioridade da retórica diante da filosofia, mas apresenta duas visões de mundo distintas e concorrentes, com diferentes intenções.¹⁹³

Christina Tarnopolski, em *Prudes, perverts and tyrants: Plato's Górgias and the politics of shame*, também insiste, de certa forma, na idéia de que o *Górgias* platônico não visa necessariamente desqualificar a retórica em prol da filosofia. Para ela, Platão não está interessado em banir qualquer tipo de retórica da *pólis*, ou restringir os filósofos à Academia, mas efetuar uma distinção entre uma bela (*kalón*) e verdadeira (*alēthēs*) retórica e aquela envolvida na adulação (*kolakeía*).¹⁹⁴ Além dessa retórica adulatória, oposta à justiça como uma das partes componentes da *téchnē* política, Tarnopolski afirma que Platão distingue outra retórica: enquanto a retórica adulatória é usada para defender uma injustiça cometida por si próprio, por um amigo ou por uma *pólis*, a “boa retórica” só deve ser usada para compelir a si mesmo, a alguém ou algo que lhe é caro em direção ao bem e corajosamente até a justiça, caso cometida uma injustiça, tal qual ir a um médico para uma amputação ou uma cauterização, visando o bem, não se importando com a dor e com o desconforto que isso causaria.¹⁹⁵ Deste modo, a distinção do *Górgias* não seria entre a retórica e a filosofia ou dialética, mas entre uma retórica adulatória e uma boa retórica.

Apesar das análises de Marina McCoy e de Christina Tarnopolski serem interessantes, não posso concordar que a condenação da retórica no *Górgias* seja tão branda. Tarnopolski defende que Platão, no *Górgias*, não visa desqualificar a retórica para comprovar a superioridade da filosofia, e não ambiciona banir a retórica da *pólis*, mas distinguir entre uma “bela e verdadeira” retórica da retórica envolvida na *kolakeía*. No episódio supracitado, a retórica só é vantajosa se alguém, que cometeu uma falta, a utiliza para compelir-se ou a outrem para a justiça, não sendo nada além de uma *kolakeía* caso tente convencer alguém erroneamente para livrar-se da pena em uma causa injusta. Outra passagem pode-nos ser bastante esclarecedora. Dialogando com Cálicles, Sócrates questiona qual retórica costuma ser dirigida ao povo ateniense: a) uma retórica que tem por finalidade o maior bem (*tó béltiston*) e só tem por objetivo deixar virtuosos os cidadãos; b) uma retórica que deseja agradar aos cidadãos e

¹⁹³ MCCOY, Marina. op. cit., p. 102-103.

¹⁹⁴ TARNOPOLSKI, Christina. **Prudes, perverts and tyrants: Plato's Gorgias and the politics of shame**. Princeton: Princeton University Press, 2010. p. 34.

¹⁹⁵ Ibid., p. 41. Ler também: PLATÃO, **Górgias**, 480b-481b.

descuida, para interesses próprios, dos interesses da comunidade, tratando as multidões como crianças, só pensando em lhes satisfazer, sem considerar se, com isso, se tornarão melhores ou piores.¹⁹⁶ A primeira retórica, para Tarnopolski, é aquela que Platão considera ser a “boa retórica”, pois tem por fim aprimorar a alma dos cidadãos, escolhendo o que é melhor, agradando ou desagradando o auditório. A meu ver, isso não distingue duas retóricas, e não atenua as duras críticas realizadas por Platão. Se de fato existir essa “boa retórica” defendida por Platão, primeiramente, ela se confunde com a própria justiça, da qual a retórica é sua *kolakeía* e *eídōlon*. Pois seu objetivo é o bem e o belo (*tó agathón kaí kalón*), não se importando com a dor que isso causaria, seja alguém se entregando perante um tribunal para sanar uma injustiça cometida, ou desafiando uma multidão adversa para o próprio bem dessa mesma multidão. Estes diferentes momentos do diálogo, então, fazem parte de uma única condenação da retórica e defesa da justiça, uma das partes da *téchnē* política, que aprimoraria a alma dos cidadãos. Em segundo lugar, Platão parece acabar com as contradições que circundam termos como o bem, o belo e a justiça, desconsiderando que podem estar envoltos de incertezas, porque os considera passíveis de conhecimento (*epistēmē*), ocultando a possibilidade de essa multidão não concordar entre si sobre qual decisão é boa para a *pólis*, ou de alguém estar sendo condenado por ter cometido injustiça, sem consentir que realmente a tenha cometido. A “boa retórica”, segundo o diálogo *Górgias*, só pode existir se alguém possuir o conhecimento do bom, do belo e do justo, ainda que contrastante com as opiniões discordantes da multidão.

Em *Contra os Sofistas*, por outro lado, Isócrates afirma que a justiça (*dikaíosýnē*) não pode ser ensinada e, além disso, que não existe nenhuma *téchnē* capaz de inspirar a moderação (*sōphrosýnē*) e a justiça (*dikaíosýnē*).¹⁹⁷ Em desacordo com o que pensa Platão, para Isócrates não é função da *philosophía* enquanto atividade retórica e política gerar conhecimento da virtude ou ensinar alguém a ser virtuoso. A virtude (*areté*) é mais uma questão de natureza (*phýsis*) que de educação (*paideía*), e o único auxílio que a *philosophía* pode proporcionar é que se estimule alguém a se preocupar com assuntos morais.

Como vimos, Platão inseriu as *kolakeíai* — e com isso a retórica — nas atividades ligadas ao prazer. Como a retórica se enquadraria em tal questão? Não

¹⁹⁶ PLATÃO, op. cit., 502e-503b.

¹⁹⁷ ISÓCRATES. *Contra os Sofistas*, 21.

ofereço essa sugestão como resposta peremptória, mas como uma leitura possível para pensarmos no que a aproximação da retórica e da política à noção de *kairós* caracteriza o pensamento isocrático. Mesmo escrevendo muito posteriormente a Platão, Luciano de Samósata relê o conceito de *kolakeía* platônico presente no *Górgias* para defender o seu modelo de historiografia:

Pois só isso, como eu disse, é próprio da história e só à verdade deve oferecer sacrifícios quem irá escrever a história, despreocupando-se de tudo mais e tendo, em resumo, uma só medida e metro exato: visar não os que agora ouvem, mas os que conviverão com seus escritos no futuro. Se alguém cuidar do imediato, com justiça se classificará entre os adulares (*kolakeuónton*), aos quais faz muito tempo, desde o princípio mesmo, a história voltou as costas, não menos que a ginástica (*gymnastiké*) à arte de enfeitar-se (*kommōtikén*).¹⁹⁸

A referência de Luciano de Samósata em *Como se escreve a história* ao *Górgias* de Platão se torna clara no uso do termo *kolakeuónton*, assim como na oposição entre a ginástica e a cosmética. O objetivo de Luciano é criticar historiadores encomiastas que se preocupam mais com o presente no qual estão escrevendo do que com o que é verdadeiro na história e, portanto, deve assim permanecer no tempo. A relação entre cuidar do que é “imediato” e não perenemente verdadeiro e incidir no que se caracteriza como *kolakeía* é evidente.

Não esqueçamos que a noção de *kairós* pode ser definida tanto como uma oportunidade que surge em um momento exato e único que, se aproveitado, gera uma ação eficiente, quanto como uma idéia de “lugar temporalizado”, a formação dos contextos no entorno de uma ação em função do tempo, que suscita essa ocasião ou oportunidade, representando o ápice da particularidade do caso. A *philosophía* de Isócrates, enquanto domínio do *lógos* para uso retórico e político, sustenta que o pensamento e a ação devem se adequar sempre ao *kairós* para que o dito seja adequado. Portanto, o presente e o imediato são condições para que se diga algo verdadeiro.

Lendo a apropriação da idéia de *kolakeía* por Luciano, enfatizo que uma das críticas a essas atividades categorizadas enquanto “adulações” por Platão é o valor que elas dão ao prazer, a aquilo que visa agradar. A cosmética visa enfeitar-se através de produtos enquanto a ginástica embelezar-se corporalmente com exercícios; a culinária

¹⁹⁸ LUCIANO DE SAMÓSATA. *Como se escreve a história*, 40. Utilizo a tradução de Jacinto Lins Brandão.

visa o prazer do paladar enquanto a medicina se utiliza de elementos que tornem um corpo saudável. Para além da oposição entre um *prazer* aparente e um *bem* real, sugiro que haja uma relação entre *prazer* e *instante*. A retórica trata das aparências, no *Górgias* platônico, porque para ela mais vale parecer afirmar coisas justas para o auditório sem fazê-lo de fato do que sustentar uma tese justa que desagrade ao público. A adequação entre orador e auditório, para Platão, arrisca a veracidade do discurso proferido devido a essa atenção aos contextos no qual o *lógos* agirá e à necessidade de convencimento. Assim como propõe Luciano, para que a história seja verdadeira, ela precisa ser uma verdade que ultrapasse esse lugar em que é produzida; ultrapassar o *kairós* enquanto lugar temporalizado.

Por outro lado, a *philosophía* de Isócrates, sendo uma *téchnē* do *lógos*, situa o *kairós* como uma prerrogativa para o bom discurso e pensamento, e como condição para que se profira algo de adequado e verdadeiro, visto que, para a utilidade política e retórica do discurso, ele deve invariavelmente estar conectado a uma consciência do *instante* e das oportunidades que ele proporciona.



No entanto, essa conexão necessária entre *lógos* e *kairós* na *philosophía* isocrática não implica, obrigatoriamente, um particularismo completo das opiniões. Neste subcapítulo, a partir das críticas de Alcidas a textos escritos, defendendo a superioridade da oralidade, busco demonstrar que o alto apreço conferido por Isócrates à escrita embasa ainda mais fortemente a minha proposta de que o *kairós*, em Isócrates, não deve ser entendido apenas como uma oportunidade que se apresenta em meio ao acaso ou em uma ocasião singular, mas também como as circunstâncias ou os contextos que fazem com que essa oportunidade se manifeste, tornando os acontecimentos em nosso mundo cotidiano únicos, não acontecendo jamais da mesma forma como outrora. Em um texto (paradoxalmente?) intitulado *Sobre aqueles que escrevem discursos ou sobre os sofistas*, Alcidas endereça uma crítica, muito provavelmente, a Isócrates, levantando uma polêmica: qual tipo de discurso é superior, o oral ou o escrito?

Alcidamante foi o líder de uma escola de retórica em Atenas no fim do quinto e começo do quarto século, e apesar dele não nomear o seu oponente em *Sobre aqueles que escrevem discursos*, a maioria concorda que ele é endereçado a Isócrates. Ele argumenta contra os discursos escritos e seus autores. Embora seja difícil determinar se Alcidamante foi o primeiro a promover essas críticas contra a escrita e os discursos escritos, parece evidente tanto que ele está escrevendo contra Isócrates quanto que Platão posteriormente adotou algumas das críticas de Alcidamante à escrita como suas. [...] Além disso, Isócrates freqüentemente se vangloriaria de despender ‘horas no preparo’ dos seus ‘discursos’ (*Paneg. 4-14*); Alcidamante, por sua vez, afirma que ‘aqueles que devotam suas vidas a escrever são lamentavelmente deficientes na retórica e na filosofia’ (2) A primeira preocupação de Alcidamante parece ter sido mais pragmática – ensinar os seus estudantes a prática de falar no calor do momento nos contextos da Assembléia ou nos tribunais, e não preparar uma prosa ricamente afinada para demonstrar-nos diversos conflitos, no que Isócrates era renomado.¹⁹⁹

Mais uma vez, a *philosophía* aparece como objeto de disputa por algum autor que reivindica a hegemonia sobre o seu significado. Alcidamante claramente valoriza o discurso oral em relação ao discurso escrito, e quem inverte essa valoração não é digno de autodenominar-se *philósophos*. A escrita, para Alcidamante, deveria ser mais uma atividade de treino e de passatempo para aquele que tinha como objetivo tornar-se um bom orador; contudo, a manifestação de sua *téchnē* acontece nas assembleias e nas cortes judiciais, e para aquele que fala é imprescindível que saiba improvisar para ser persuasivo.

Se, por um lado, Isócrates afirma que o pensamento e a ação (e quando escrevo ação incluo a composição do discurso como atividade)²⁰⁰ devem estar sempre de acordo com o *kairós*, não parece haver nele uma preocupação para a fala de improviso e a adaptação de última hora que um imprevisto na audiência, nas circunstâncias e no local podem trazer. É a isso que Alcidamante critica: a apreensão do *kairós* só pode acontecer corretamente e ser utilizada em favor do orador se este tem a capacidade de improvisar:

¹⁹⁹ MCADON, Brad. Plato’s Denunciation of Rhetoric in the *Phaedrus*. In: **Rhetoric Review**. Vol. 23, nº 1, 21-39. p. 23. Tradução minha.

²⁰⁰ Tomo aqui *ação* de um modo bastante genérico. Dado que não é possível à natureza humana (*en téi phýsei téi tón anthrôpôn*) um conhecimento preciso (*epistémēn labeín*) sobre o que fazer (*praktéon*) ou dizer (*lektéon*), em *Antídosis*, 271, Isócrates afirma que o *philósophos* deve tomar a melhor decisão possível através de suas opiniões (*taís dóxais*). Tanto *agir* quanto *dizer* constituem tarefas para as quais os *philósophoi* devem estar aptos; em Isócrates, a deliberação política e a expressão de suas próprias idéias estão intimamente vinculadas. Portanto, quando me refiro a “pensamento” e “ação”, indico, quanto ao primeiro, as opiniões (*dóxai*) que guiam as deliberações e que visam compreender os *kairói* nos quais é preciso decidir e se pronunciar; quanto à “ação”, me refiro, por um lado, à decisão sobre o que fazer resultante da deliberação e, por outro, a sua expressão como *lógos*.

Portanto, quem quer que deseje se tornar um orador temível (*rhētōr genésthai deinós*) [...] e não apenas um compositor de discursos competente (*poiētēs lógōn ikanós*), e prefira fazer melhor uso das circunstâncias (*toís kairoís*) a falar com palavras precisamente (*onómasi légein akribós*), e anseie obter a benevolência das audiências em vez da má vontade dos opositores, e o qual deseje também ter uma mente flexível (*tén gnómēn éulyton*), uma memória abundante (*tén mnēmēn eúporon*) e que não demonstre nenhum sinal de esquecimento (*tén léthēn*), e ambicione uma capacidade com os discursos (*tén dýnamin tōn lógōn*) correspondente com as necessidades da vida, seria ele avaliado, se sempre praticasse atentamente a fala de improviso e em todas as circunstâncias, enquanto se ocupe da escrita como um divertimento e como subordinada à fala, como tendo bom senso (*eú phroneín*) entre aqueles que o têm (*eú phronoúsín*).²⁰¹

A primeira qualidade necessária a um bom orador para Alcídamente é exatamente aquela que coloca o discurso oral em superioridade sobre o escrito. É necessário que se aproveite o *kairós* — enquanto a circunstância e oportunidades que surgem quando se fala — preferivelmente ao esmero na composição de um texto. Todas as outras características necessárias são relativas à oralidade, dentre elas a “flexibilidade mental”, uma boa memória, uma aproximação dos discursos às necessidades da vida e, acima de tudo, a fala de improviso. A capacidade de improviso é a grande diferença entre aquele que fala e percebe o seu público com seus próprios olhos e ouvidos no momento em que diz e aquele que escreve tomando mais cuidado na precisão de suas palavras e na argumentação.

A polêmica gerada pelo debate sobre os discursos escritos e a oralidade sugere ainda um problema intrínseco ao processo comunicativo. Mesmo que os elementos componentes de ambos os tipos de discursos sejam os mesmos, os modos de sua composição são distintos — ou ao menos se esperaria de um bom orador, segundo Alcídamente, que atentasse para as particularidades do improviso, da boa memória e da apreensão das circunstâncias. O processo de leitura (num sentido amplo de leitura, enquanto construção de sentido em relação a algo percebido) do texto escrito não é o mesmo daquele pertencente à oralidade. Platão critica os que privilegiam a escrita no *Fedro*, e faz uma analogia entre os textos e a pintura:

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

²⁰¹ ALCIDAMANTE, *Sobre aqueles que escrevem discursos ou sobre os sofistas*, 34. Tradução minha.

sempre a mesma coisa. Mais: uma vez escrito, um discurso chega a toda a parte, tanto aos que entendem como aos que não podem compreendê-lo e, assim, nunca se chega a saber a quem serve e a quem não serve. Quando é **desprezado** ou **injustamente** censurado (*ouk en dikēi loidorētheis*), tem sempre a necessidade da ajuda do **pai** (*toú patrós*), pois não é capaz de se defender nem de se proteger a si mesmo.²⁰²

Embora Platão seja reconhecidamente um grande escritor — talvez um dos maiores da tradição ocidental —, no *Fedro* ele subjuga a escrita à oralidade. Um dos argumentos é de que um texto não pode defender-se por ele mesmo. Entenda-se aí que a relação vívida de um debate não pode ser simulada no texto escrito. Mesmo que Platão escreva em diálogos, o leitor não pode interagir com a obra e levantar questões que apenas poderiam ser respondidas pelo autor do texto quando presente.

Uma analogia com a pintura é realizada, embora se tratando de campos razoavelmente diferentes. A linguagem visual da pintura não é a mesma linguagem verbal da escrita, e seus processos de leitura são diversos. No entanto, assim como a crítica de Alcidamante em *Sobre aqueles que escrevem discursos ou sobre os sofistas* rechaça uma retórica que não valorize o orador capaz de improvisar no *instante* comunicativo, Platão adverte para características do texto que causariam tanto injustiça ao seu autor, que não pode responder as indagações e críticas do leitor, quanto pelo fato de que não se pode distinguir pra quem serve ou para quem não serve um texto. Um especialista não entenderia o mesmo texto do mesmo modo que um leigo e vice-versa.

Na questão que envolve o leitor do texto e a impossibilidade de defesa do autor, o que falta à escrita é o *kairós* enquanto o *instante* em que autor e leitor se juntariam em uma comunicação presencial, aberta ao inesperado, aos questionamentos e aos tensionamentos da dialética. Não significa que Platão considerasse a escrita dispensável, mas que possivelmente considerava de menor valor heurístico e pedagógico do que a oralidade.

²⁰² PLATÃO. *Fedro*, 275d-e. Utilizo-me da tradução de Pinharanda Gomes, salvo algumas alterações grifadas. Na primeira, emprego a palavra “desprezado” em vez de “menoscabado”, simplesmente porque a última pode parecer um tanto obscura no português brasileiro. Destaco “injustamente” porque, no original, escrevia-se “justamente”, enquanto o literal no texto grego seria algo como “não censurado com justiça”. Prefiro “injustamente” pela fluência e para evitar possível ambigüidade. Por fim, substituí “seu autor” por “pai”, já que a palavra em grego é relativa a *patēr*; embora seja bastante aceitável o uso de “autor” no sentido figurado, a imagem do pai mantém a beleza do texto e a idéia de uma relação quase paterna, sendo que os discursos escritos são frágeis quando distantes da tutela de seu autor, incapazes de autodefesa.

Talvez Isócrates mesmo tenha dado grande valor à oralidade, visto que não restou-nos dele nenhum manual de retórica ou algum indício do modo como estruturava suas aulas. Contudo, como ele reiteradamente afirma o seu esmero na escrita, também é possível que considerasse de igual valor tanto a escrita quanto à oralidade, ou de características diversas e incomparáveis. Até mesmo por isso sugiro que seu uso da idéia de *kairós* não se reduza à noção de oportunidade, a qual seria muito mais cara nos incentivos ao improviso de Alcidas, mas que seja ampla. Ampla no sentido de um entendimento de quais contextos interagem nas circunstâncias políticas e retóricas; ou seja, o *philosophos* precisa perceber tanto o seu *presente* político quanto o seu *instante* retórico, nos quais o seu discurso e o seu pensamento devem agir.



No que o entendimento do significado de *kairós* ajuda-nos a compreender melhor a *philosophía* isocrática?

Em primeiro lugar, exploramos o conflito existente em torno dos termos *philosophía* e *philosophos* em fins do século V e começos do IV a.C., e demonstramos que, antes de formar um grupo coeso de intelectuais com características semelhantes, a *philosophía* era um espaço disputado por linhas de pensamento muitas vezes contraditórias que se pretendiam hegemônicas nos campos da política, da retórica e da educação em Atenas. Ademais, a má reputação do termo *sophistés* tem algo de conflito geracional e moral. A palavra *sophistés* era mais utilizada para atacar oponentes do que para classificar um “movimento sofístico”.

Dentro desse cenário, Isócrates busca que o seu pensamento — a sua *philosophía* — se torne hegemônico; assim ao menos é o que nos leva a crer a intensidade de seus ataques em *Contra os Sofistas* e a árdua defesa de suas posições na *Antídosis*. Poderíamos analisar a *philosophía* isocrática de pontos os mais variados, e o que eu escolhi foi uma pequena palavra chamada *kairós*, a qual, em minha opinião, pode servir de fio condutor para que leiamos alguma coerência na diversidade de seus textos.

Este capítulo foi guiado por dois temas principais, a partir dos quais chegamos a uma escala mais acurada de análise. São eles duas assertivas de Isócrates: 1) é

impossível à natureza humana prever o futuro; 2) o *philósophos* deve preocupar-se que o seu *lógos* e as suas *dóxai* estejam adequados ao *kairós*.

A imprevisibilidade do futuro deve-se à *philosophía* isocrática ser por característica correlacionada a aquelas atividades que executam o seu conhecimento em situações recobertas por incertezas, nas quais a *týchē* torna o nosso prognóstico opaco e apenas a experiência do passado e nossa habilidade em perceber os contextos presentes podem ajudar-nos a ser eficientes. Para Isócrates, o que é especificamente humano e nos distingue dos demais seres que coabitam nosso mundo é o *lógos*, nossa capacidade de persuadirmo-nos uns aos outros, de comunicarmos-nos e de ter algo que possamos chamar de cultura e tradição. Portanto, a atividade mais digna de ser chamada de *philosophía* é, para Isócrates, aquela que faz o estudo do *lógos*.

O *lógos* é o que tornou possível ao homem organizar-se em sociedade; é o elemento fundamental da civilização. Por isso, a *philosophía* isocrática não é apenas retórica — no sentido empobrecido que a retórica por vezes veio a assumir de estudo do discurso persuasivo, sem considerar sua capacidade hermenêutica, heurística e pedagógica. É também política, pois não existe distinção clara e categórica entre retórica e política.

Essa *téchnē* do *lógos* é comparável às habilidades como o combate, a arqueria, a navegação ou a medicina. Aliás, a analogia entre retórica e medicina já é mencionada no *Elogio de Helena*, de Górgias, no qual o *lógos* é qualificado como uma droga (*phármakon*), capaz tanto de curar uma pessoa quanto de matá-la, dependendo da forma como for utilizada.²⁰³ No entanto, a relação com a medicina que sugiro poder ser traçada para a retórica envolve a temporalidade. O procedimento dessas *téchnai* depende tanto da experiência acumulada com casos já vivenciados como do diagnóstico que podemos ter da situação atual. A partir de ambos, já possuímos algum instrumental para decidir qual é a intervenção adequada e saber como ter eficiência nessa decisão. Essas *téchnai* como a medicina e a *philosophía* proposta por Isócrates não podem utilizar um método geral, pois lidam sempre com um caso singular. Isso não significa que não haja generalidade alguma, e é a esse tipo de conhecimento que a experiência auxilia. No entanto, elas atuam num meio em que o acaso (*týchē*) sempre nos apresenta um grau de indeterminação que escapa ao entendimento humano e a nossa antevisão.

²⁰³ Górgias, *Elogio de Helena*, 14.

Então, considerando que desde nossa introdução propus que analisássemos os antigos sem perder de vista a historiografia contemporânea, tracei algumas aproximações e consonâncias entre a *philosophía* isocrática e as idéias de Paul Veyne. O autor de *Como se escreve a história* enfatiza o aspecto explicativo da historiografia e, para isso, propõe um retorno à filosofia clássica, sobretudo ao aristotelismo, considerando a descrição aristotélica do mundo sublunar como bastante apropriada. Para ele, a história desenvolve-se no sublunar. Segundo Veyne, freqüentemente encontram-se historiadores com a opinião de que, sendo a liberdade e o acaso ilusões do senso comum, a ciência deveria repudiá-los. O historiador, portanto, para elevar-se do saber vulgar, deveria substituir o acaso e a liberdade de deliberação pelo determinismo, afastando-se, desse modo, do sublunar. Contrariamente a essa opinião, Veyne defende que, para evitar o historicismo e o cientismo, os historiadores deveriam regressar a filosofia clássica, ao sublunar, em que a História não existe e os fatos históricos não são científicos. Contudo, como observei, embora existam muitas analogias possíveis entre essa argumentação e a de Bruno Latour, com a qual iniciei a introdução deste estudo, me parece que, em Veyne, não se trata de uma dissolução da cisão entre um mundo celeste e outro sublunar, entre o céu das idéias e as aparências da caverna, entre um universo determinístico e outro submerso no caos do acaso, mas tão somente da permanência e valorização do sublunar. E neste mundo, do qual os historiadores devem tratar, as explicações serão sempre parciais e incompletas, pois a história é questão de entendimento e não de método; ela não pode apelar para nenhum princípio ou estrutura permanente, sendo os acontecimentos estudados sempre particulares, tal qual o mundo da *philosophía* isocrática, repleto de *kairói* ou circunstâncias singulares, em que o futuro é imprevisível, a *epistémē* é inalcançável à natureza humana e não podemos saber com certeza o que fazer ou dizer.

Aquele que bem exerce a sua *téchnē* deve saber o momento exato de intervir e como intervir com as suas habilidades. Esse momento particular no qual a nossa sorte tende tanto para o erro quanto para o acerto, dependendo do que fazemos, é o *kairós*; em analogia já feita com o mar enquanto expressão do indeterminado — da *týchē* —, são as ondas, os ventos e as tormentas que podem causar o naufrágio da embarcação, assim como podem ser as forças utilizadas para que possamos retornar salvos ao porto. A *týchē*, sendo essa força imprevisível, é ao mesmo tempo o que limita a capacidade das

téchnai e o que lhes confere o poder de atuar. O *kairós* é o momento crítico em que o timoneiro exerce a sua habilidade diante do mar revolto.

Há os que critiquem Isócrates pela sobrevalorização da escrita em detrimento do improvisado do orador. Segundo as críticas de Alcídamente e Platão e a leitura que faço delas, os textos escritos perdem a flexibilidade de se adequar ao momento proporcionado pela situação comunicativa oral. Não podem perceber o auditório e mudar o que deve ser dito segundo as suas reações, não podem se adaptar ao inesperado e nem mesmo responder aos questionamentos dos seus leitores. Não podem defender-se por si próprios e não se adaptam às diferenças daqueles que os lêem. Isso mostra que a *philosophía* isocrática não é o auge do particularismo e que, se em diversos pontos ele reitera a importância de levar o *kairós* em consideração, em outros essa percepção não acarreta necessariamente na sobrevalorização da oralidade em detrimento da escrita.

A importância dada ao *kairós* por Isócrates, em minha opinião, está muito mais aproximada de uma idéia de percepção dos contextos políticos nos quais o *philosophos* (enquanto especialista em retórica e política) está inserido para que aja, fale e escreva de modo adequado. Não há saber imutável que abarque todas as situações possíveis nas quais esse *philosophos* pode ser levado a exercer a sua *téchnē*. Por isso, a atenção ao *kairós* não é apenas uma necessidade, mas uma prerrogativa para que ele atue nas deliberações políticas. Além disso, dada a imprevisibilidade do futuro, o *philosophos* de Isócrates deve estar o mais apto possível em matéria de retórica e política para auxiliar e ser protagonista nessas deliberações. As qualidades necessárias para um bom político pertencem a um grupo de *téchnai* nas quais as experiências com o passado e o diagnóstico mais aproximado possível dos contextos presentes formam o procedimento para o pensamento e a ação. Com este tipo de sabedoria (*phrónēsis*), a percepção de onde e como agir torna-se mais aguçada para que as escolhas e intervenções sejam tomadas.

Capítulo III

Phrónēsis: a virtude do *philósophos*



O *kairós* foi detalhadamente estudado no capítulo anterior e pôde, mesmo se tratando de uma noção de difícil compreensão e tradução para o português contemporâneo, ter a sua influência mais bem entendida na *philosophía* de Isócrates. Seja como a noção de oportunidade a ser aproveitada ou como a idéia de um “lugar temporalizado”, as circunstâncias que fazem com que os acontecimentos no mundo humano sejam singulares e que não aconteçam nunca da mesma forma, o *kairós* perpassa todo o seu pensamento político e retórico. Abordei também a questão da imprevisibilidade do futuro decorrente da noção de *kairós* em um grupo de *téchnai* dentre as quais a *philosophía* de Isócrates pode fazer parte por analogia. Alguns autores dão a elas o nome de *artes estocásticas*.

Em algumas atividades da cultura humana, temos um modo de proceder que possui similaridades comparativamente. Em todas elas, não há um conhecimento preciso que se aplique a cada caso em que o especialista necessita intervir. Não significa que não haja um conhecimento que escape a qualquer generalidade; é claro que um timoneiro recebe, através do aprendizado, um conjunto de conhecimentos que serão aplicados na prática contínua que o tornam mais e mais experiente para que cumpra a sua tarefa. Isócrates concordaria também que algumas pessoas são mais aptas do que outras por natureza para determinadas funções, e esta natureza, assim como a educação, interfere na habilidade do especialista. Contudo, mesmo com a influência da experiência adquirida com o tempo, a educação e as suas competências inatas, o especialista nessas atividades mesmo assim enfrentará casos particulares no exercício de sua *téchnē*, diante dos quais sempre tomará decisões sem certeza de que serão eficientes ou não.

Neste capítulo, nos concentraremos em quatro pontos específicos. São eles: 1) um detalhamento acerca do que são essas “artes estocásticas”, quais as suas

características e qual a relação que a *philosophía* de Isócrates tem com elas; 2) dada a similaridade da *philosophía* isocrática com esse tipo de atividades, quais são os usos do passado nessa *philosophía* como *téchnē* do *lógos* e da política? 3) o porquê de Isócrates valorizar as opiniões (*dóxai*) em detrimento da possibilidade de um conhecimento de maior segurança (*epistémē*); 4) um estudo da noção de *phrónēsis* e qual a sua importância como a virtude do *philósophos* isocrático.

O estudo desses quatro pontos visa entender mais acuradamente no que a deliberação — consequência da imprevisibilidade do futuro — depende da *phrónēsis*. Apenas compreendendo o que é a *phrónēsis* em Isócrates poderemos nos aproximar do nosso objetivo principal, que é a influência do *kairós* em sua *philosophía*. É pela grande valorização dada ao *kairós* que a *phrónēsis* assume o papel de principal habilidade do *philósophos*.



Encaminhemo-nos, pois, ao primeiro item a ser estudado nesse capítulo. Para que nos aproximemos da noção de *phrónēsis*, prefiro começar de uma escala mais ampla até chegar ao termo de fato. Primeiramente, me deterei ao estudo das chamadas *artes estocásticas*.

As *artes estocásticas* são aquelas *téchnai* em que a conjectura está sempre presente. Como nunca nos é dado saber qual é a consequência de nossa ação com absoluta precisão, nem determinar de modo puramente racional como agir, é através da conjectura que podemos ter um grau de eficiência no que pensamos e fazemos. Um processo baseado em elementos das três temporalidades — passado, presente, futuro — é a sustentação que o especialista nessas ocupações tem no exercício de sua *téchnē*. A experiência com o passado, o entendimento dos contextos presentes e as conjecturas acerca do futuro são os alicerces para o uso de suas habilidades. Poulakos assim escreve sobre a proximidade da *philosophía* isocrática com as *artes estocásticas*:

Baseando-se na tradição cultural das artes estocásticas, Isócrates reivindica para as suas próprias práticas uma noção de *phronesis* que fora outrora associada com os primeiros sofistas. Mas, como veremos, ele não

simplesmente quis recuperar da tradição uma ligação cultural específica entre *phronesis* e um tipo particular de práticas associadas com antigos usos da oratória política. Mais do que isso, ele afirmou ser apto para realizar essas práticas em seu tempo, como os sofistas foram incapazes de realizar. Com os sofistas, a noção de inteligência prática levou eventualmente a uma preocupação e fascinação com intermináveis técnicas de persuasão as quais, por sua vez, deram lugar a uma versão da oratória política que formou, como Too encantadoramente coloca, nada mais que ‘uma atividade mercenária e banal’. Dando à *phronesis* um posto central na deliberação política, Isócrates recolocaria a oratória numa trajetória que fora aberta pelos sofistas, nas não foi seguida por eles. Ele traria, em outras palavras, novamente a oratória política para o domínio daquilo que concerne ao estadista, e apoiou essa ligação com o tipo de sabedoria prática que já fora outrora associada com a filosofia, antes de a filosofia tornar-se o estudo abstrato da realidade.²⁰⁴

Este trecho nos revela algumas peculiaridades sobre a opinião de seu autor. Ele também (como apresentamos Jaeger e Kennedy, no primeiro capítulo) não separa Isócrates claramente da tradição sofística. Em sua opinião, Isócrates seria herdeiro de uma cultura que relaciona a *phrónēsis* à oratória política. Contudo, Isócrates teria utilizado um caminho aberto pelos sofistas, mas por eles não traçado. A *phrónēsis*, sendo uma inteligência voltada para a ação e para a praticidade, foi empregada pelos sofistas, segundo Poulakos, como uma habilidade persuasiva. Enquanto estudiosos da *téchnē* do *lógos*, os sofistas deram destaque aos usos políticos do discurso enquanto gerador de influência no auditório.

Esses estudos sobre a *phrónēsis* foram o caminho aberto pelos sofistas, de acordo com Poulakos, mas, por discordar destes em alguns pontos, a ênfase da *philosophía* isocrática não teria sido a persuasão, mas a deliberação; com isso, a *phrónēsis* deve ser voltada para essa necessidade de deliberação enfrentada constantemente nos assuntos políticos. O *philósophos* de Isócrates deve ser, portanto, mais do que um especialista em retórica.

Mas de onde vem o nome *artes estocásticas*? Não temos a palavra “estocástico” em nosso vocabulário. Ela é uma adaptação do verbo grego *stocházesthai*²⁰⁵, geralmente associado à semântica da conjectura:

²⁰⁴ POULAKOS, Takis. Isocrates’ use of *doxa*. **Philosophy and rhetoric**. The Pennsylvania State University, University Park, PA. Vol. 34, Nº 1, 61-78, 2001. p. 70. Tradução minha.

²⁰⁵ Eu conheço apenas a forma em voz média *stocházesthai*, diferentemente da apresentada no artigo de Poulakos, *stocházein*, em voz ativa. O dicionário *Le Grand Bailly* também mostra apenas a forma em voz média. Mantereí esta forma por considerar mais adequada. Ver: BAILLY, Anatole. op. cit., verbete *stocházesthai*. Ainda, no *A Greek-English Lexicon*, minha observação pode ser confirmada. LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. op. cit., verbete *stocházesthai*.

A articulação do *logos politikos* como uma arte estocástica retira a ênfase da habilidade do orador com a persuasão e a substitui, como alternativa, pela habilidade de fazer um julgamento correto na deliberação, de usar a *doxa* de modo a atingir o objetivo. Como em outros casos de *stochazein*, o orador que delibera enfrenta a tarefa de compreender e lidar com uma nova situação na ausência de um padrão visível e encara o problema de utilizar um conhecimento oblíquo e vacilante. Deste modo, não se pode confiar em nenhum outro padrão discernível, apenas guiar-se pela inteligência e pelos recursos da experiência. Assim como todas as artes estocásticas, a deliberação política requer uma inteligência que se apóie na habilidade de chegar a uma conclusão sobre o futuro com base na reflexão sobre o presente e a comparação com o passado.²⁰⁶

Stocházesthai remete à mira, a um alvo que deve ser acertado, mas sem termos a garantia de que, mesmo com o domínio de uma técnica ou de um aparato de conhecimentos, o consigamos. Consideremos que, dentre as *artes estocásticas*, temos a prática do arqueiro como boa referência. Cassin também, em uma de suas diversas qualificações do termo *kairós*, relacionou-o com uma meta, embora distinta do *skopós*; enquanto o *skopós* surge como uma meta estática, no centro do alvo, o *kairós* é a meta enquanto completamente dependente do *instante*, um lugar temporalizado, um objetivo sendo um caso singular a ser resolvido. Essa é a “ausência de um padrão visível” citada por Poulakos, em que cada situação específica abre espaço para a deliberação.

Nessa deliberação, as tomadas de decisão do *philósophos* devem se basear em suas opiniões (*dóxai*) que, no entanto, não significam um descompromisso com a verdade. Lembremos que, assim como na citação de Poulakos acima, Isócrates também usa o termo *lógos politikós* em *Contra os Sofistas*. Os oradores e professores que se ocupam desses “discursos políticos” são acusados por Isócrates de serem apenas sofistas e de não se importarem com a *philosophía*. São criticados, em primeiro lugar, por não se preocuparem com a verdade, e também, além disso, por pensar que a *téchnē* do *lógos* se sustenta apenas na persuasão, em “não deixar escapar nenhum argumento possível de qualquer assunto”.²⁰⁷

²⁰⁶ POULAKOS, Takis. op. cit. p. 71.

²⁰⁷ Conferir: ISÓCRATES, **Contra os sofistas**, 9: “Não apenas eles [os erísticos] merecem ser repreendidos, mas também aqueles que prometem ensinar os discursos políticos (*toús politikoús lógous*), uma vez que, enquanto não se preocupam com a verdade (*tés mén alētheías*), acreditam ser a arte (*tēn téchnēn*) o seguinte: ter a capacidade de atrair uma multidão de pessoas através da pequenez de seus salários e da grandeza de suas promessas, e conseguir receber delas algo. Sendo insensatos, assumem que os outros também o sejam, pois mesmo que escrevam discursos piores do que aqueles que os leigos improvisariam, prometem, todavia, fazer de seus alunos oradores de tal modo que não deixem escapar nenhuma das possibilidades dos assuntos em questão.”.

Por outro lado, se seguirmos a linha de raciocínio de Poulakos, Isócrates se distingue destes sofistas por retirar a ênfase da persuasão na condução da política. E esse é um dos motivos de sua valorização das opiniões (*dóxai*); não basta para um *philósophos* ocupar-se da retórica, seu interesse principal deve ser as decisões políticas, existindo, nesse ponto, uma aproximação entre a *phrónēsis* e a deliberação. A *phrónēsis* é o tipo de sabedoria que confere ao *philósophos* a habilidade de formar boas opiniões (*dóxai*) a respeito dos contextos políticos nos quais está inserido, e, a partir disso, chegar mais facilmente a boas decisões e conjecturas a respeito do caminho a ser tomado por sua *pólis*. Essas opiniões (*dóxai*), que instrumentam a especialidade do *philósophos*, diferem Isócrates daqueles que objetivam apenas a persuasão pelo discurso, sem um compromisso com algum tipo de conhecimento e com as conseqüências de como age e fala.

Foi dito por Poulakos que a deliberação política, assim como as demais *artes estocásticas*, requer uma inteligência que chegue a uma conclusão sobre o *futuro* com base em uma reflexão sobre o *presente* e comparação com o *passado*. No capítulo anterior, já relatei como a medicina também requer a comunicação entre essas três temporalidades. Diante de um caso, deve-se realizar a análise da situação presente do paciente e, com base na experiência do médico no exercício de sua profissão e na cultura adquirida através do estudo, entrever o desenvolvimento da doença e chegar a uma conclusão sobre qual será a intervenção mais adequada. Em Isócrates, a análise presente das situações políticas da comunidade é o ponto em que a *philosophía* não se limita à persuasão; as *dóxai* são uma leitura dos contextos nos quais o *philósophos* está imerso e, também, são uma proposta de interação com eles.

A deliberação é o momento em que o presente tem seu limar imaginário com o futuro e no qual a decisão precisa estar embasada em um grau de conjectura; deste modo, a *philosophía* de Isócrates aproxima-se das *artes estocásticas*. Assim como o arqueiro, é preciso que o *philósophos* tenha uma boa mira (em relação ao *kairós*, e não ao *skopós*), para que as suas decisões sejam as mais acertadas possíveis:

Nas discussões dos filósofos sobre a agudeza intelectual, a *agchinoia* é, por assim dizer, inseparável de outra qualidade da inteligência com a qual Aristóteles novamente credita o parteiro ‘o qual não erra sobre o objetivo a ser alcançado’. Assim é, em sua forma positiva, a boa mira, *eustochia*. Uma mente afiada nunca está sem objetivo, o que implica uma habilidade de alcançar um alvo desejado. Neste momento, a palavra grega para ter um alvo

é *stochazesthai*, um verbo que faz parte da terminologia dos arqueiros e da caça.

E também:

Agilidade e precisão são duas qualidades que Aristóteles e Platão conservam em suas definições da natureza específica da *metis*, e, fazendo isso, eles enfatizam a natureza *estocástica* da inteligência prática [...] Os lexicógrafos estabelecem uma equivalência entre ‘adotar um alvo’ (*stochazesthai*) e ‘conjeturar’ (*tekmairesthai*), a qual é justificada pelo fato de que o conhecimento aproximado é explicitamente representado como uma longa jornada através do deserto (*eremos*) onde não há caminhos visíveis e deve-se constantemente procurar a direção, mirando um ponto no horizonte distante.²⁰⁸

Acho extremamente interessante a analogia entre a prática da conjectura e uma viagem através do deserto. O deserto é uma boa representação de um lugar onde a incerteza de referências pode ser quase completa; quilômetros diante de nossos olhos podem não nos oferecer sequer uma guia para que não percamos a direção e não acabemos andando em círculos. Diante da situação de um presente político, o horizonte circundante ao deserto seria o futuro. Assim como Isócrates sustenta que é impossível prever o futuro, não se pode ver, quando perdidos no deserto, nada além do deserto. O que pode nos salvar de tomar uma direção errada são algumas referências em nosso entorno, como uma formação rochosa que sirva-nos de guia, um direcionamento através do sol, algum sinal da passagem de humanos. A partir destes indícios, podemos ter um melhor entendimento sobre para onde ir. E é claro que a experiência — o saber do passado — também nos auxilia, a meu ver de dois modos. Por um lado, a experiência individual; se já estivemos uma vez no deserto, é bastante provável que estaremos mais aptos a sobreviver na próxima. Por outro, o estudo e a cultura; se soubermos a geografia de um lugar detalhadamente, do que podemos alimentar-nos e os perigos de tal ambiente, estaremos muito melhor amparados para a viagem.

Em comparação à *philosophía* de Isócrates, essa análise do meio circundante no deserto para que possamos tentar traçar um caminho é análoga à investigação da situação política presente; é o momento em que o médico avalia os sintomas e estabelece um diagnóstico da doença. É o instante no qual o *philósophos* pondera diante

²⁰⁸ DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. op. cit., p. 309-311.

dos contextos que o circundam e das oportunidades que lhe são disponíveis — o *kairós* — e forma a sua opinião (*dóxa*), sustentado também em sua experiência política e retórica individual, assim como naquilo que é fruto de sua cultura geral. Forma-se aí um processo em que as três dimensões temporais — presente, passado e futuro — são importantes no ato de conjecturar.

Já vimos, no capítulo anterior, que a idéia de *téchnē* platônica descarta as características das *artes estocásticas* e, mesmo no caso da medicina, Platão não a considera segundo os seus procedimentos, mas através do bem que ela proporciona, situando-a num âmbito superior ao das chamadas *kolakeíai*. A retórica é afastada da política no *Górgias*, e, com isso, lhe é negado o *status* de *téchnē*, pois prescinde de um conhecimento racionalizado sustentado na *epistēmē*. O conhecimento de caráter incerto vinculado a atividades nas quais existe uma boa margem de indeterminação e de acaso (*týchē*) é colocado, para Platão, em um segundo plano, sendo associado à opinião (*dóxa*) e à crença (*pístis*). A *epistēmē* precisa estar sempre certa, escapando às contingências, além de ser objeto de cálculo (*arithmós*), medida (*métron*) e pesagem (*stathmós*). Deste modo, em Platão, a *téchnē* é relacionada diretamente ao conhecimento e ao bem, tendo caráter epistemológico e moral, enquanto nas *artes estocásticas* prevalece o procedimento baseado na experiência e em uma prática transmitida através da educação.²⁰⁹

Isócrates, por outro lado, não faz essa aproximação entre as *téchnai* e o conhecimento epistêmico ou a moral. Pelo contrário, algumas práticas afastadas da utilidade no cotidiano da *pólis* são mesmo repreendidas por Isócrates, recomendando que sejam realizadas apenas como um treino ou passatempo. Dentre essas atividades, são incluídas a geometria, a gramática, a música e a astronomia:

²⁰⁹ Para mais detalhes: DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. op. cit.. p. 315: “ Os filósofos que estavam, neste período, preocupados em definir as qualidades intelectuais do homem de *metis*, similarmente colocaram os seus próprios juízos de valor sobre este tipo de conhecimento. Eles estavam em sua maioria inclinados a fazê-lo dando em sua empresa uma hierarquia sistemática das várias relações possíveis entre Ser e conhecimento. Neste ponto, a posição de Platão é de primeira importância. Sua condenação do conhecimento e habilidades baseadas na inteligência estocástica é bastante evidente. No *Górgias*, fora creditado o sucesso da retórica à intuição e ao entendimento, mas sua condenação se deve a não ser considerada nem uma arte nem uma forma racional de conhecimento. No *Filebo*, no qual isto é ainda mais evidente, faz-se uma distinção entre as realizações humanas que são dependentes de um conhecimento incerto e aquelas que são baseadas na exatidão. De um lado estão as artes estocásticas, e de outro, as produções que são objeto de cálculo (*arithmos*), medida (*metron*) e pesagem (*stathmos*). Apenas aquelas que são mensuráveis podem pertencer à ciência exata, à *episteme* e ao domínio da verdade. [...] *Sophia* se torna uma sabedoria contemplativa e deixa de se referir ao conhecimento do artesão hábil como teria sido desde os escritos de Homero, onde *sophia* era usada como um corpo organizado de conhecimento com suas próprias regras e métodos transmitido de geração em geração dentro de grupos profissionais como os ferreiros e os carpinteiros.”

Portanto, eu aconselharia os jovens a dedicar algum tempo a essas disciplinas [como a gramática, a música, a astronomia e a geometria], mas que não permitam que suas mentes se tornem áridas [o verbo é *katasketeúein*, literalmente, tornar-se um esqueleto, ressecar, ou perder a vivacidade, em sentido figurado], e nem se estagnem nos discursos dos antigos sofistas, os quais sustentam, alguns deles, que a soma das coisas é composta de infinitos elementos; Empédocles de que é composta de quatro, com a discórdia e o amor operando entre eles; Íon, de não mais do que três; Alcmeon, de apenas dois; Parmênides e Melisso, de um; e Górgias, de nada. Pois eu penso que tais minúcias exageradas (*perittologías*) são como truques (*thaumatopoiíais*), e embora não beneficiem a ninguém, atraem multidões de ignorantes (*tôn anoéiōn*), e eu afirmo que os homens que querem fazer algo de útil devem banir completamente dos seus interesses todos os discursos vãos e todas as atividades as quais não tenham influência em suas vidas.²¹⁰

A geometria, a astronomia, a gramática e a música merecem um pouco de atenção dos jovens postulantes à *philosophía*, mas não devem nunca ser a prioridade em sua educação.²¹¹ Tratam-se de disciplinas que podem, se estudadas em excesso, limitar a vivacidade do pensamento, pois pouco têm de utilidade prática para o cotidiano. Do mesmo modo, Isócrates critica antigos sofistas, dentre os quais são colocados pensadores tão diferentes como Górgias e Parmênides, unificados pela repreensão a qualquer tipo de especulação ontológica. Na opinião de Isócrates, a *philosophía* não é de forma alguma um conhecimento que permanece na abstração, mas é político e útil. Só existe conhecimento digno do nome *philosophía* enquanto participante do *kairós*, dependente de todos os condicionamentos, incertezas e acasos dos assuntos humanos, como num mar violento ou num deserto de horizonte indistinguível.

Essa *philosophía* próxima das *artes estocásticas* é, para Isócrates, a atividade da mente correlativa à ginástica para o corpo.²¹² O primeiro passo para o estudante da *philosophía* é aprender as formas (*tás idéas*) nas quais o *lógos* se apresenta. Por formas, podemos pensar que Isócrates esteja se referindo a textos de diferentes estilos, estruturas e utilidades, mas, para nossa análise, o que mais importa é a relevância dada ao *lógos* na *philosophía*. Em segundo lugar, é preciso que aprendam as habilidades que concernem à deliberação, adequando as *dóxai* ao *kairós*, lendo contextos, analisando-os, utilizando a

²¹⁰ ISÓCRATES, **Antídosis**, 268-269. A passagem já foi citada em nota de rodapé, no Capítulo 1. No entanto, repeti-la tornará aqui nossa análise muito mais prática. Ver também **Helena**, 2-3.

²¹¹ Contrariamente a Isócrates, Platão considera a astronomia, a geometria e a música de grande valor para os estudos filosóficos. Ver: PLATÃO, **Republica**, 522a-528e.

²¹² ISÓCRATES. **Antídosis**, 179-184.

experiência e sua cultura geral para tomar decisões, e sabendo expressá-las com as competências adquiridas no estudo da retórica. Aprender as habilidades da retórica e da deliberação são competências próprias ao *philósophos*, e a afirmação de não existir saber que cubra as circunstâncias (*kairós*) define a *philosophía* isocrática como uma atividade que se sustenta na conjectura.

Aristóteles, divergindo do questionamento platônico ao valor das *artes estocásticas*, reabilita de certo modo o conhecimento dos oradores e dos chamados sofistas. Assim como foi dito por Poulakos que Isócrates segue um caminho aberto por estes — de valorizar a *phrónēsis* —, Aristóteles também não desacredita desse tipo de conhecimento dependente das contingências dos temas e das decisões políticas:

Certamente, o sistema de Aristóteles faz algo para corrigir a distinção feita por Platão. Há boas razões para acreditar que a teoria da prudência exposta na *Ética Nicomaquéia* expressa um desejo de abranger uma vez mais as tradições dos oradores e sofistas e os tipos de conhecimento que estão sujeitos à contingência e dirigidos a entes afetados pela mudança. Não há dúvida de que, para Aristóteles, o modelo do homem de prudência, o *phronimos*, é o político, o homem ‘cujo sucesso se deve mais a um bom entendimento do que a um conhecimento inabalável’, o homem cujas ações são orientadas para um fim e sempre aprecia a importância da oportunidade e entende que ele opera em um domínio onde não há estabilidade. Por outro lado, é igualmente verdade que em sua análise deseja fazer uma distinção entre a prudência, *phronesis*, e a sagacidade, *deinotes*, mostrando que aquela é mais que uma mera intuição ou bom entendimento; é um tipo de habilidade fundada sobre ‘deliberação que tem por objeto um bom resultado’ (*euboulia*), a qual é diferente da habilidade de ‘fazer coisas com um ponto de vista particular’, qualidade que define o homem que os gregos chamam de um *panourgos*, astuto ou velhaco, o homem que é dotado de uma perturbadora e sutil inteligência.²¹³

Para Detienne e Vernant, a principal qualidade do político e do orador no exercício da deliberação é, em Aristóteles, a *phrónēsis*. Ela é a capacidade de entendimento das situações práticas do cotidiano, visando sempre ao resultado da ação, oposta a um conhecimento que busca uma maior estabilidade no espaço e no tempo. É imprescindível ao político aristotélico e isocrático o senso de oportunidade, o qual não pode ser ensinado e nem aprendido de forma inquestionável, mas é resultado dessa mesma *phrónēsis* e da experiência. O *phrónimos* é, enquanto homem dotado dessa sabedoria prática, aquele que tem por objetivo a *euboulía*, a decisão acertada,

²¹³ DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. op. cit.. p. 316-317.

correlativa à *eustochía*, a boa mira ou a conjectura efetiva. Decisão esta que foge à velhacaria ou a uma astúcia maliciosa de benefício pessoal e moralmente questionável.



Como já abordamos, essas atividades denominadas *téchnai* — que, no período homérico, eram apenas especialidades manuais, como a carpintaria ou o trabalho dos ferreiros, por exemplo — com o tempo abarcaram também saberes como a medicina, que necessitam de um procedimento intelectual de maior variação diante dos diversos casos. Não restrito aos assuntos médicos, mas a eles também aplicável, estava o termo *kairós*, o momento adequado de uma determinada intervenção ou as circunstâncias presentes do caso do paciente. A atuação do médico depende da relação com três temporalidades; diante de um caso, dado que não é possível aplicar a todos os pacientes um tratamento homogêneo, e que as reações à medicação são por vezes inesperadas, é preciso que alie à sua experiência passada uma análise do momento presente do paciente para decidir acerca de que intervenção tomar. Essa imaginação das reações às suas intervenções é o limiar em que o médico entreolha o futuro, imprevisível mas conjecturável.

O *philósophos* isocrático também encontra esse instante crítico no qual é necessária a tomada de decisão, o *kairós* que torna possível exercer a sua *téchnē* objetivando a *euboulía*. Dado o caso particular que se apresenta, a experiência do passado pessoal ou a cultura adquirida podem auxiliá-lo a entrever o obscuro resultado de sua escolha:

Isso também requer uma rica experiência que permitirá um melhor entendimento do presente, trazendo a uma dada situação todo o peso do conhecimento que tem sido acumulado através do tempo. Espera-se que a experiência com o passado aumente a consciência do futuro: isso aponta para a possibilidade de prever o futuro enxergando além da situação imediata, explorando com antecedência todos os rumos potenciais, e antecipando como os eventos se desenvolverão. Através da experiência, pode-se, como Isócrates aponta, ‘conjecturar o futuro pelo passado’ (*Panegírico* 141), chegar a conclusões com base em acontecimentos passados (*Areopagítico* 75), e ‘julgar o futuro pelo passado’ (*Arquidamo* 59). Com inteligência e experiência, torna-se possível proceder ligando o que é invisível ao que é visível, e com isso apreender o desconhecido pelo conhecido. No pensamento de Isócrates, essa operação da inteligência prática está no coração da

deliberação política: ‘Em nossas deliberações, ’ diz a Demônico, ‘deixe o passado ser um exemplo para o futuro; pois o desconhecido pode ser mais prontamente discernido em referência ao conhecido’ (*À Demônico* 34)²¹⁴

Esse conhecimento advindo do passado ajuda o *philósophos* no entendimento dos contextos do seu presente. Já vimos que o *kairós* não pode ser compreendido e percebido, em sua acepção de oportunidade, através de um processo racional que demonstre padrões gerais de intervenção, pois ele mesmo é a representação da particularidade de cada caso. Contudo, enquanto maior a experiência individual e a cultura geral do político, mais habilidade ele terá para apreender as circunstâncias e para saber como utilizá-las em seu favor. Embora, no *Contra os Sofistas*, Isócrates seja categórico na afirmação da impossibilidade de prever o futuro, em várias outras passagens citadas acima ele sustenta que o *philósophos* competente em sua atividade pode entrever ou se antecipar aos acontecimentos e avaliar os rumos potenciais de dada situação. Nesse ponto, o passado se relaciona com o futuro; é o passado que nos fornece um arsenal de exemplos, casos, memórias e conceitos com os quais nós interpretaremos o presente e imaginaremos o desconhecido, aquilo que nos é invisível e opaco, a partir do que já conhecemos. Como não nos é dada por natureza a antevisão, através do que nos é visível podemos ao menos entreolhar o futuro enquanto probabilidade.

Em Isócrates, essa função que o passado cumpre no processo deliberativo se identifica com os usos e ressignificações da tradição. O passado e a tradição comum pertencente a uma comunidade são objeto de uma constante releitura, pois se expressam através dos *lógoi*, e estes podem discorrer sobre os mesmos assuntos de formas completamente distintas. Já apontei que a novidade é um elemento necessário para um bom discurso, segundo o *Contra os sofistas*, e que um discurso deve ser elaborado tendo em vista o contexto em que está inserido. Portanto, questões antigas são sempre atuais e, ao mesmo tempo, podemos observar questões atuais a partir de um conhecimento dado pelo passado:

Além disso, se fosse possível apresentar um mesmo assunto apenas de uma forma, poder-se-ia supor como supérfluo incomodar novamente aqueles que ouvem falando do mesmo modo que seus predecessores; no entanto, considerando que os *lógoi* têm a natureza (*tén phýsin*) de ser possível dissertar sobre o mesmo assunto de muitas formas, de fazer pequenas as

²¹⁴ POULAKOS, Takis. op. cit.. p. 71-72.

coisas grandiosas e conferir grandeza às pequenas, de recontar as coisas antigas de uma maneira nova (*kai tá te palaiá kainós dieltheín*) e dizer os acontecimentos recentes de uma maneira antiga (*perí tón neóstí gegenéménōn archaiōs eipeín*), não devem ser evitados os assuntos dos quais os outros já falaram anteriormente, mas tentar dizê-los melhor do que eles.²¹⁵

Uma crítica muito comum aos considerados sofistas do século V a.C. era a de que estes eram capazes de transformar as coisas grandiosas em pequenas e as coisas pequenas em grandiosas (ou o argumento forte em um argumento fraco, o justo em injusto, e vice-versa). Para Isócrates, isso é da natureza da própria linguagem. É por isso que, como abordáramos no capítulo anterior, o que fora dito outrora por alguém não fará o mesmo sentido para alguém que o dissesse da mesma forma em outro momento. As próprias idéias de grandioso, argumento forte ou justo não tem existência, em Isócrates, se separados do *kairós*, da particularidade de cada caso; não são objeto de investigação racional que possa determinar o seu conteúdo universal, aplicável a todas as circunstâncias, que instaure sobre elas um conhecimento epistêmico. “Recontar as coisas antigas de um modo novo ou colocar eventos recentes de uma forma antiga” é uma característica dos usos do passado pelo *philósophos*. O passado deve ser utilizado como auxiliar ao entendimento das circunstâncias presentes e deve ajudá-lo na deliberação e na análise dos “rumos potenciais”. É por essa característica dos *lógoi* que o *philósophos* isocrático não pode ser considerado nem apenas um político e nem somente um retor; ele ocupa as duas atividades, vistas por Isócrates como praticamente inseparáveis, e dominar os modos de ler, se apropriar, ressignificar e reutilizar o passado é uma habilidade que compete tanto à política quanto a retórica.

Há uma grande valorização do presente na *philosophía* isocrática. Toda essa ênfase dada ao *kairós*, aos contextos e às oportunidades, faz com que tanto as variáveis de tempo e de lugar condicionem qualquer deliberação e qualquer produção escrita ou discurso oral:

À luz destes fatos devemos apresentar rapidamente agora o problema do tempo como se colocou aos homens do século IV. Se é certo que o mundo de Platão e de Isócrates se opõe em bloco ao mundo de Heródoto e dos sofistas, mesmo que se encontre separada deste a causa da terrível crise que relata

²¹⁵ ISÓCRATES, **Panegírico**, 7-8.

Tucídides, também é certo que se define em relação a ele. A reflexão sobre o tempo pode adotar um desenho radicalmente novo no século IV, é verdade, porém nem por isso deixa de estar obrigada a integrar, mesmo quando seja para modificar radicalmente seu sentido, o aporte da geração anterior. Nem sequer um Platão pode ignorar o tempo e a história. Também é constante a invocação da história entre os escritores do século IV, sobretudo entre os oradores. Porém, precisamente, se trata de uma invocação; o passado se converte em uma fonte de paradigmas. Um homem como Isócrates finge ignorar toda a distinção entre o tempo mítico e o tempo histórico. Além disso, o passado volta a ser o tempo dos deuses, o dos dons divinos. Os diversos elogios de Atenas acumulam recordações e mitos. No século V, o Péricles de Tucídides não se voltava, em sua célebre oração fúnebre, para além da geração das guerras médicas. No século IV, o passado já não é o passado, é o presente tal como se gostaria de ver, é um apoio contra a irresistível evolução.²¹⁶

Não concordo que essa “invocação da história” em Isócrates se resuma à utilização do passado como fonte de paradigmas. É evidente que esse uso existe e é de extrema importância para que analisemos a *philosophía* de Isócrates em comparação com as *artes estocásticas*, em que o passado, a experiência pessoal e a história cumprem um grande papel para o entendimento do presente e para uma comparação com o caso atual em questão no qual se exige alguma deliberação. Mas concordo com a afirmação de que Isócrates “finja ignorar” a distinção entre o “tempo mítico” e o “tempo histórico”. É justamente nessa distinção abrandada que podemos ler o que se quer afirmar com “dizer o novo de forma antiga e o antigo de uma forma renovada”. Por diversas vezes, Isócrates recorre a elementos míticos para abordar alguma temática de seu tempo. A própria imprevisibilidade do futuro em *Contra os Sofistas* faz uma analogia a Homero, e o seu *Helena*, além de realizar novamente uma crítica àqueles que considera como *sophistés*, faz referência à Teseu de um modo a elogiar Atenas por associação. Essa leitura da tradição é uma prova do modo como Isócrates percebe a utilização e utilidade do passado tanto mítico quanto histórico; a tradição nos fornece um campo enorme de significações possíveis para que entendamos o que se passa no presente e para que consigamos nos comunicar e deliberar nele com eficiência, e até mesmo com beleza. O passado torna-se, então, um modo de ver o presente.

Seguimos até este momento certo padrão estrutural na construção do texto, que agora tomo a licença de subverter, iniciando uma segunda parte dentro do subcapítulo.

²¹⁶ VIDAL-NAQUET, Pierre. **Formas de pensamento y formas de sociedad en el mundo griego: el cazador negro**. Barcelona: Ediciones península, 1983. p. 76-77. Tradução minha.

As necessidades do procedimento se farão claras, pois se mantém o assunto dos intercâmbios entre presente e passado, mas desta vez dirigimo-nos para a historiografia contemporânea. No ano de 1980, o historiador Dominick LaCapra publicou um texto intitulado “Rethinking Intellectual History and Reading Texts”, no livro *History and Theory*, propondo uma história intelectual que se relacione dialogicamente com o passado. Mas o que quis ele dizer com *dialógico*?

Em primeiro lugar, a história intelectual como entendeu LaCapra deveria ser uma história de textos. E por texto entenda-se um uso situado da linguagem, no qual a oposição entre o que está dentro ou fora do texto se torna problemática. Aquilo que se costuma chamar de contexto ou “realidade” é ela mesma textualizada, e uma noção da textualidade destes contextos sugere um conceito de realidade menos dogmático.²¹⁷ Isso não nos leva a crer necessariamente que não possamos tentar reconstruir os “diálogos dos mortos”, que toda a história das idéias deveria ser apenas interpretação presentista de textos. É um aviso para que evitemos excessos historicistas de recriação do passado, atrofiando a necessidade de interpretar; LaCapra afirma que o *histórico* não é necessariamente *historicista* e documental. A reconstrução do diálogo dos outros deveria combinar-se com uma iniciativa interpretativa visando um intercâmbio entre presente e passado que seja *dialógico*.²¹⁸ Tanto uma abordagem extremamente documental quanto outra excessivamente presentista são *monológicas* e, antecipando-se a críticas que poderiam acusá-lo de reduzir a história das idéias a uma simples interpretação, sustenta que os textos estudados são uma “rede de resistências” evitando a ficcionalização, e que *diálogo* é um assunto bilateral. O historiador das idéias não deve ser apenas um bom leitor; é preciso que seja também um bom ouvinte.²¹⁹

Acredito que uma breve consideração do texto de LaCapra nos auxiliaria a propor perspectivas interessantes sobre a *philosophía* isocrática. Não afirmo inadvertidamente que exista alguma analogia entre os dois pensamentos, sob pena de incorrer em transposições históricas imprudentes. Mas, até mesmo como sugere LaCapra, questões contemporâneas podem dialogar com textos antigos e estes mesmos textos suscitam questões contemporâneas, e, partindo desse pressuposto, podemos elaborar interpretações criativas e responsáveis. Elencarei três abordagens viáveis,

²¹⁷ LACAPRA, Dominick. op. cit., p. 240-241.

²¹⁸ Ibid., p. 269.

²¹⁹ Ibid., p. 285.

sendo elas a respeito da *tradição*, dos *contextos* e de uma relação *dialógica* entre presente e passado.

Além de uma história de textos, neste artigo de LaCapra são privilegiados os chamados “grandes textos” da tradição ocidental, selecionados e interpretados por uma série de autores que, em seu conjunto, estabeleceram um cânone. Este cânone, de certa forma, “domestica” estes grandes textos, tornando-os coerentes por uma sucessão de interpretadores que, através do seu ponto de vista, familiarizam estas obras aos leitores.²²⁰ De uma série de questões que poderiam fazer o juízo de um grande texto, uma delas é a sensação de que algumas obras fortalecem e outras subvertem a tradição, assinalando a necessidade de transformá-la constantemente para que se fortaleça diante das próximas ameaças de dissolução. Aos historiadores e intérpretes, caberia a responsabilidade de evitar uma “reprodução sonâmbula” dos excessos mantidos por uma tradição, fazendo eventualmente uma reabilitação do que por ela foi submergido ou reprimido.²²¹ Uma das funções do *diálogo* com o passado deve ser verificar o que merece ser preservado, reabilitado ou transformado criticamente em uma tradição.²²²

No primeiro capítulo dessa dissertação, tratei de estudar com algum detalhamento as oposições e os usos dos termos *philosophos* e *sophistês*, e concluímos que uma idéia demasiadamente geral de dois grupos homogêneos de intelectuais, políticos e educadores contrapostos não seria aplicável. Inclusive, citamos autores como Jaeger e Kennedy, que associam Isócrates à tradição sofística, chegando ao ponto de ser considerado como o pensador que a levou ao seu ápice. Quando nos concentramos na *philosophía* isocrática, seus contornos particulares, sua relevância e os diálogos com seus contemporâneos presentes nos textos, também, de certa forma, reabilitamos tendências submersas. Barbara Cassin sugere mesmo que a sofística fora expulsa *da e pela* filosofia.²²³ Cabe a nós pensar se um autor como Isócrates deve permanecer à margem da tradição filosófica.

LaCapra afirma que é tarefa do historiador relacionar os textos estudados com os diversos *contextos* que lhe são pertinentes. Não esqueçamos que esses *contextos* não se reduzem a uma simples leitura da realidade passada encarnada no documento; os próprios *contextos* são textualizados, e ultrapassaram todas as limitações importantes à

²²⁰ LACAPRA, Dominick. op. cit., p. 243-244.

²²¹ Ibid., p. 245.

²²² Ibid., p. 281.

²²³ CASSIN, Barbara. op. cit., p. 177-178, nota 48.

linguagem até chegar a nós como o texto estudado.²²⁴ Quando, enquanto historiadores, informamos *um contexto*, e a partir dele traçamos analogias orgânicas e óbvias, inevitavelmente incorremos em erro:

[...] o que sustento é que, ao abordar a relação dos textos com os contextos, o que a princípio se toma como uma solução ao problema deveria se reformular e investigar ela mesma como o verdadeiro problema. A apelação ao contexto não responde instantaneamente todas as questões da leitura e da interpretação. E uma apelação *ao* contexto é enganosa: nunca temos — ao menos no caso dos textos complexos — *um* contexto. O pressuposto de que realmente o tenhamos se baseia em uma hipostatização do “contexto”, freqüentemente a serviço de equivocadas analogias orgânicas ou outras abertamente redutivas. O que temos no caso dos textos complexos é um conjunto de contextos interagentes, cujas relações mútuas são variáveis e problemáticas, e cuja relação com o texto investigado coloca difíceis questões de interpretação.²²⁵

Ao interpretarmos os textos e tentar entendê-los pensando contextos nos quais estavam inseridos — e, de certa forma, extravasando mesmo nossos contextos e formas de textualizarmos a realidade através de perguntas e respostas dadas —, LaCapra ressalta a necessidade de não “hipostatizarmos” *um contexto*, do qual as associações derivariam. Parece-me que o autor quer dizer, com isso, que não *substancializemos* esse contexto por nós textualizado, que não confirmamos a ele o caráter de *realidade* entendida pelo intérprete. Transformar *um contexto* em pano de fundo de nossas explicações e, a partir dele, traçar relações orgânicas causais, é equivocar-se quanto à complexidade que a leitura exige, assim como é criar um imperativo de realidade inocente segundo a forma que nós a lemos, interpretamos e criamos através da textualidade.

O fundamental é que LaCapra, ao propor a sua história *dialógica*, tenta evitar tanto os excessos historicistas e documentais quanto o presentismo. Não esquece a importância do passado, mas também reitera a existência do presente da interpretação e escrita do historiador. Em nenhum momento afirmarei que Isócrates tenha uma idéia de contexto tão complexa e textual ao tratar do *kairós*. No entanto, sugiro que Isócrates apresentou, através da sua noção *kairós*, uma complexificação da percepção das circunstâncias e das contingências em que o conhecimento atua, e nas quais a deliberação é necessária. E que a particularidade, ou seja, os casos nos quais é

²²⁴ LACAPRA, Dominick. op. cit., p. 241-242.

²²⁵ Ibid., p. 252.

necessário que o *philósophos* delibere e se expresse, não é limitadora do conhecimento, mas a sua prerrogativa e condição impossível de evitar. Arrisco a dizer, até mesmo, que as nossas discussões historiográficas contemporâneas sobre contexto, textualidade e relação entre o presente do historiador e o passado por ele estudado reiteram a importância e a pertinência na tradição intelectual ocidental de pensadores como Isócrates ou outros denominados sofistas.²²⁶

Lembremos que, no segundo capítulo, apresentamos uma citação de Luciano de Samósata em que há uma associação entre os historiadores encomiastas, que se preocupam com o presente imediato, e as adulações (*kolakeíai*) do *Górgias* platônico. O historiador de Luciano, certamente com influência da história tucidideana, deve escrever algo que seja também válido para o futuro. Sua história precisa ser uma aquisição para sempre, e a verdade histórica ultrapassa o lugar no qual ela é produzida.²²⁷

O prazer, seja visando o agrado de outrem ou a estética no discurso, é visto com resguardo por Luciano. Afirma ainda em *Como se escreve a história* que alguns dividem a história entre o útil e o prazeroso, tornando o encômio algo agradável para os ouvintes. Estes, por isso, desviam-se do verdadeiro, pois a história deve ter em conta apenas uma finalidade: o que é útil. E o que é útil só se atinge a partir do que é verdadeiro. A beleza não é completamente excluída da história, mas ela só pode ser estimada se acompanhando à utilidade.²²⁸ Os historiadores não devem escrever como os oradores, já que “o que há de ser dito existe e será dito (pois já aconteceu), bastando

²²⁶ Poderíamos até mesmo ir um pouco adiante, mas apresento em rodapé apenas como sugestão. Eis alguns trechos de Fernando Catroga sobre um “controle do futuro” almejado pelas filosofias da história e por uma ciência que pressupunha a racionalidade total da natureza: na página 122, “Recorde-se que tanto as filosofias da história como as ciências eram suportadas pela crença comum na racionalidade do universo e na capacidade que a razão humana teria para a decifrar. Simultaneamente, ambas prometiam uma capacidade de previsão que iria aumentar o poder do homem sobre a natureza e sobre o seu próprio futuro: quer a razão científica, quer a razão filosófico-histórica constituíram duas expressões da mesma razão prognóstica e instrumental moderna”. Também nas páginas 135 e 136, “É certo que as esperanças de felicidade e de salvação, que elas veiculavam, seriam a consequência humanista do sucesso de suas aplicações, pondo em prática a idéia segundo a qual o que ainda hoje é ignorado será amanhã definitivamente conhecido. Contudo, este otimismo só funcionava a partir da popularização acrítica de certos pressupostos, mormente dos que apresentavam a sua história como o gradual preenchimento, linear e irreversível, dos buracos negros do conhecimento. Porém, como já se assinalou, tal concepção só vale se se aderir a uma visão acumulativa e progressista do tempo e da história, bem como aos dois seus *aprioris* essenciais: o que postula a vocação perfectível do homem, e o que acredita na inteligibilidade do devir histórico e na consequente capacidade prognóstica da razão perante a opacidade do real e os enigmas do futuro”. Não se apresentaria aqui mais um capítulo da discussão sobre a possibilidade de saber o que fazer e como deliberar sobre o porvir — a busca de uma *philosophía* política —, representada em Isócrates pela imprevisibilidade do futuro, dada uma insuficiência epistêmica que nos restringe às *dóxai*? Ao menos, as citações mostram que sustentar ser o futuro imprevisível não é apenas uma afirmação banal. CATROGA, Fernando. **Caminhos do fim da história**. Coimbra: Quarteto Editora, 2003.

²²⁷ LUCIANO DE SAMÓSATA. op. cit., 40.

²²⁸ *Ibid.*, 9.

ordená-lo e dizê-lo”.²²⁹ Afastando a história da retórica e, com isso, assumindo em parte a condenação do *Górgias* platônico, sustenta que o pensamento do historiador precisa se tornar semelhante a um “espelho impoluto, brilhante, preciso quanto ao seu centro — e, qualquer que seja a forma dos fatos que recebe, assim os mostre, sem nenhuma distorção, diferença de cor ou aspecto”. Claramente o prazer, a beleza e o presente podem ser empecilhos para a veracidade do discurso histórico em Luciano:

Tucídides fez muito bem em estabelecer essa norma e discernir entre a virtude e o vício na historiografia, vendo que Heródoto era tão admirado a ponto de seus livros serem chamados pelos nomes das Musas. Diz ele que o que escreve é uma aquisição para sempre, mais que uma peça de concurso, voltada para o presente; diz ainda que não acolhe o fabuloso [*mythódes*], mas deixa para a posteridade a verdade [*alêtheian*] dos acontecimentos. Acrescenta também que a utilidade é o fim da história, de modo que, se alguma vez, de novo, acontecerem coisas semelhantes, se poderá, diz ele, consultando-se o que foi escrito antes, agir bem com relação às circunstâncias que se encontram diante de nós.²³⁰

Sobre a utilidade, até mesmo podemos entender algumas semelhanças entre Luciano de Samósata e Isócrates; a história ou o passado podem servir como experiência para agirmos em circunstâncias similares em outros tempos. Mas paramos por aí. Luciano chega a ponto de afirmar que o presente pode prejudicar o discurso verídico. Para Isócrates, os discursos são feitos para o presente e apenas nele tem toda sua utilidade; o que fora dito já não tem mais a mesma serventia se dito novamente. O *kairós*, enquanto circunstância particular e sempre presente, é prerrogativa para o conhecimento, ou para o conhecimento possível dentro dos interesses da sua *philosophía*. Parece-me que, em Isócrates, nenhum *lógos* ou julgamento poderia ser uma aquisição para sempre e nenhum pensamento poderia ser um espelho impoluto para os fatos. Os *lógoi* têm uma natureza (*phýsis*) que torna possível que expressemos as mesmas coisas de modos diferentes, engrandecendo o que é pequeno e apequenando o que é grandioso, e sendo capaz de contar as coisas antigas com novidade e de uma forma antiga as coisas novas.

Retornando a LaCapra, contra a predominância de um historicismo ou presentismo, a defesa do *dialógico* confere ao historiador a constante possibilidade e até

²²⁹ LUCIANO DE SAMÓSATA. op. cit., 50.

²³⁰ Ibid., 42.

mesmo o dever de questionar a sua tradição e verificar o que deve ser preservado, transformado ou reabilitado. Não deixa de ser uma forma de contar o antigo de um modo novo. Nesse *diálogo*, ao mesmo tempo em que o tempo do historiador emerge nas questões e respostas que sugere, ele é questionado pelo “outro”, pelo que está em discussão no texto que tem diante de si.²³¹ E, além disso, para LaCapra o ato da interpretação tem dimensões políticas:

É indubitável que o ato da interpretação tem dimensões políticas. Não é um empreendimento hermenêutico autônomo que se move no plano do significado puro para efetuar uma “fusão de horizontes” que garantisse a continuidade da autoridade com o passado. Em algum sentido relevante, a interpretação é uma forma de intervenção política que introduz o historiador em um processo crítico que relaciona passado, presente e futuro através de modos complexos de interação que entranham tanto continuidades como descontinuidades. Porém, é enganoso postular o problema da compreensão em termos de um dos dois extremos: a representação puramente documental do passado, e a busca “presentista” de libertação da “carga” da história através da ficcionalização e mitologização irrestritas.²³²

Intervir criticamente nos textos passados que lemos é um ato político, pois disso decorre essa constante reavaliação da nossa própria tradição. Assim como sugeri se apresentar em Isócrates, essa história nunca seria uma aquisição para sempre e a própria idéia de que uma interpretação “verdadeira” se desenvolva — e uma verdade em sentido mais frágil, não absoluto, mas legítimo, evitando a ficcionalização e mitologização — está sempre dependente também da dimensão presente, do historiador que não apenas busca decifrar o diálogo dos mortos, mas questioná-lo a partir do seu tempo e trazer os contextos desse diálogo para enriquecer uma interpretação do seu próprio mundo. O espelho impoluto de Luciano não passaria perto da noção de *diálogo*.

Mais uma vez, lembro que jamais seria meu interesse traçar heranças ou correlações claras entre as maneiras de pensar as interações entre passado e presente para Isócrates e para LaCapra. Antes disso, almejo reiterar a importância e a peculiaridade da *philosophía* isocrática, assim como a necessidade de não afastá-la da filosofia. Quando afirmei que, em Isócrates, o passado surge como modo de ver o presente, entenda-se que ele age como elemento criativo no momento crítico em que a deliberação e a expressão são necessárias ao *philósophos*, sendo útil na formação de

²³¹ LACAPRA, Dominick. op. cit., 247-248.

²³² Ibid., p. 283-284.

suas opiniões (*dóxai*). Uma idéia de *kairós* que exceda esse momento particular no qual o sucesso e o fracasso da ação estão por um fio, e que detalhe a noção de circunstância, de lugar temporalizado, de contexto no sentido da particularidade do caso, nos apresenta um Isócrates muito mais complexamente interessante e não apenas um orador astuto. Dizer o antigo com novidade e o novo de forma antiga mostra-nos que os *lógoi* e as *dóxai* devem sempre ser considerados *en kairói*.



Logo após estudarmos de que forma o passado interfere no processo deliberativo do *philósophos* e como o entendimento do seu uso auxilia na compreensão de uma noção de *kairós* mais complexa que a simples idéia de oportunidade, neste subcapítulo, nos concentraremos na análise de como o presente atua enquanto momento crítico de cuja compreensão depende a boa decisão (*euboulía*). Se o passado é o lugar de expressão da experiência e da cultura, no presente é necessária a apreensão das circunstâncias nas quais é exigido que o *philósophos* exerça a sua *téchnē*. Com isso, a valorização das opiniões (*dóxai*) em Isócrates, em detrimento da possibilidade de um conhecimento seguro (*epistémē*) sobre o que fazer ou dizer, poderá se mostrar mais claramente.

Esse presente, a meu ver, apresenta três elementos que não podem ser confundidos e interferem no modo como Isócrates desenvolve a sua *philosophía* como correlata às *artes estocásticas*: a deliberação, o *kairós* e a opinião (*dóxa*). Quanto ao *kairós*, já nos detivemos com cuidado e voltaremos a ele sempre que for necessário. No momento, o mais importante é nos aproximarmos do que Isócrates entende por *dóxa*. Em *Contra os Sofistas*, Isócrates defende que a *dóxa* mostra-se como um caminho mais adequado e que possibilita maior concórdia do que aquele dos que se arrogam possuir a *epistémē* nos assuntos ligados à *pólis*.²³³ Na *Antídosis*, Isócrates afirma que não é da natureza humana (*phýsis*) o conhecimento (*epistémē*) daquilo que devemos fazer ou dizer.²³⁴ Não significa que o nosso autor tenha realizado uma separação sistematizada em seus textos acerca do que são, conceitualmente, a *dóxa* e a *epistémē*. Aliás, esse tipo

²³³ ISÓCRATES. *Contra os sofistas*, 8.

²³⁴ ISÓCRATES. *Antídosis*, 271.

de organização e detalhamento não é uma característica dos textos isocráticos. Contudo, através da comparação de suas afirmações com outros textos de seu tempo preocupados com o tema, e também considerando algumas abordagens contemporâneas, podemos realizar uma leitura desta valorização da *dóxa* para a tarefa do *philosophos*.

Primeiramente, é preciso que distingamos, nos processos ocorridos no momento presente de exercício da *téchnē*, a *deliberação* da *dóxa*. Assim como existem opiniões mais acertadas do que outras, existem deliberações mais ou menos eficientes, mas as *dóxai* e a *deliberação* não são a mesma coisa. A opinião é um aspecto envolvido na escolha, mas, para realizar-se na ação, deve estar aliada a um processo desiderativo. Leiamos como Priscilla Tesch Spinelli encara a questão em Aristóteles:

Sendo assim, é razoável que Aristóteles questione se a boa deliberação do prudente não consiste, ela mesma, em algum tipo de opinião, na medida em que ambas se relacionam e só podem relacionar-se com coisas indeterminadas, com particulares. No entanto, como salientamos já no início deste capítulo, a opinião não pode ser o gênero da boa deliberação, pois, se há a boa deliberação, pode existir a má deliberação e, nessa medida, ela deve consistir em alguma correção. Mas não será correção de opinião nenhuma. Opiniões corretas são opiniões verdadeiras; elas não implicam, por elas mesmas, escolha ou ação. Ora, como vimos, a opinião é um elemento ou aspecto necessariamente envolvido na escolha quando, por meio da deliberação, o agente julga que algo é bom a ser feito. Ela pode, assim, ser verdadeira ou falsa, precisando estar aliada a algum elemento desiderativo em função do qual poderão, juntos, operar no processo deliberativo e engendrar a escolha e a ação. Mas a opinião não pode ser, sozinha, a deliberação, tampouco a deliberação excelente.²³⁵

Embora Aristóteles seja muito mais esquemático do que Isócrates em suas distinções, penso que algo semelhante poderia ser aplicado na análise da *philosophía* deste por uma série de razões. A priori, já vimos que a imprevisibilidade do futuro é o grande motivo da importância dada à deliberação política na *philosophía* isocrática; lembremo-nos da analogia a Homero que, em *Contra os Sofistas*, representa até mesmo os deuses deliberando sobre o que deve ser feito.²³⁶ Além disso, temos o já citado trecho da *Antídosis*, no qual Isócrates afirma que não é da natureza humana o conhecimento (*epistémē*) daquilo que devemos fazer ou dizer. Essa indeterminação é consequência de

²³⁵ SPINELLI, Priscila Tesch. **A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles**. São Leopoldo: Editora UNISINOS/ANPOF, 2007. p. 131.

²³⁶ ISÓCRATES, **Contra os Sofistas**, 2.

nossa incapacidade de antevisão, fazendo com que qualquer decisão tomada ou discurso proferido caia num certo grau de imponderabilidade.

De um lado, temos essa “insuficiência epistêmica”, que torna nossa atividade política e retórica completamente dependente da deliberação. Por outro, existe a *phrónēsis*, um tipo de sabedoria que auxilia o *philósophos* nessas atividades deliberativas, possibilitando que, através de nossas opiniões (*dóxai*), adotemos a decisão mais adequada nas mais variadas situações. Finalmente, para que essas *dóxai* sejam aplicadas, ou seja, para que se tornem uma escolha eficiente, elas devem estar em conformidade ao — e compreendendo o — *kairós*.²³⁷ Com isso, temos uma relação, necessária à *euboulía*, entre as opiniões daquele que possui a *phrónēsis* tanto com o senso de oportunidade do agente político e retórico quanto com sua capacidade de entender os contextos como “lugares temporalizados”, dentro das circunstâncias e da comunidade na qual está inserido.

Com isso, portanto, a deliberação política é o momento em que a *téchnē* do *philósophos* isocrático precisa atuar, do mesmo modo que a do timoneiro diante de uma tempestade ou a do médico perante uma doença. Essa deliberação é consequência das opiniões do *philósophos* e da sua vinculação inerente ao *kairós*; a ação procedente da interação do *kairós* com as *dóxai* é o instante no qual o pensamento junta-se a ação e a inteligência ao senso de oportunidade. Essas habilidades tornam-se ainda mais afloradas naqueles dotados de experiência, esta que aguça a perícia e a cultura do *philósophos* no exercício de sua *téchnē*.

A idéia de que as *dóxai* podem auxiliar o *philósophos* a chegar a um melhor caminho pode encontrar um correlativo em Platão, mas com uma distinção: em Platão, é a *epistēmē* a responsável por guiar alguém inequivocamente pelo caminho acertado, e a *dóxa* tanto pode acertar como falhar. Daí provém a sua suposta fragilidade:

SO. Direi. Se alguém que sabe o caminho para Larissa ou para onde quer que queiras, para lá partisse e guiasse outros, não os estaria guiando bem e corretamente?

MEN. Perfeitamente.

SO. Mas se alguém, tendo uma opinião correta sobre qual é o caminho, mas jamais o tendo percorrido nem tendo dele a ciência, <partisse e guiasse outros>, este também não guiaria corretamente?

²³⁷ ISÓCRATES, *Antídosis*, 179-184.

MEN. Perfeitamente.

SO. E, penso, pelo menos enquanto tiver a opinião correta (*orthēn dóxan*) sobre as coisas de que o outro tem a ciência (*epistēmēn*), acreditando com verdade (*alēthē*) embora não compreendendo (*phronón dé mé*), não será em nada um guia inferior àquele que compreende isso.

MEN. Em nada, com efeito.

SO. Logo, a opinião verdadeira (*dóxa ára alēthēs*), em relação à correção da ação, não é em nada um guia inferior à compreensão (*phronéseōs*). E isso é o que agora mesmo negligenciamos no exame sobre que tipo de coisa era a virtude (*aretēs*), dizendo que somente a compreensão (*phronēsis*) dirige o agir corretamente, ao passo que, vejo agora, também a opinião verdadeira era <assim> (*dóxa ēn alēthēs*).²³⁸

E também:

SO. (...) Pois também as opiniões que são verdadeiras (*hai dóxai hai alētheis*), por tanto tempo quanto permaneçam (*chrónon paraménōsin*), são uma bela coisa (*kalón*) e produzem todos os bens (*pánt'agathá*). Só que não se dispõem a ficar muito tempo, mas fogem da alma (*tēs psychēs*) do homem, de modo que não são de muito valor, até que alguém as encadeie por um **raciocínio** de causa (*aitías logismói*). E isso, amigo Menon, é a reminiscência, como foi acordado por nós nas coisas <ditas> anteriormente. E quando são encadeadas, em primeiro lugar, tornam-se ciências (*epistēmai gígnontai*), em segundo lugar, estáveis. E é por isso que a ciência (*epistēmē*) é de mais valor que a opinião correta (*orthēs dóxēs*), e é pelo encadeamento que a ciência difere da opinião correta.²³⁹

Existe uma diferença, em Platão, entre *epistēmē* e *dóxa*, além de uma relação de valoração.²⁴⁰ Usando como metáfora a figura do guia, aquele que possui o conhecimento de um caminho a ser seguido pode guiar com muito mais precisão do que aquele que simplesmente opina. A opinião emite os seus juízos por via da conjectura; quem se restringe às *dóxai* pode tentar guiar alguém por um caminho sem tê-lo trilhado anteriormente; deste modo, tanto pode acertá-lo quanto pode equivocar-se. De um lado, existe a *epistēmē*, sempre verdadeira, e de outro, existe a *dóxa*, que se manifesta de forma verdadeira ou falsa.

²³⁸ PLATÃO. **Menon**, 97a-c. Utilizo a tradução de Maura Iglesias. Os sinais “<” e “>” são da edição original, e correspondem a elementos em elipse, bastante comuns na língua grega, embora razoavelmente evidentes para serem traduzidos.

²³⁹ PLATÃO. **Menon**, 97e-98a. Realizo uma pequena alteração em negrito, substituindo o termo “cálculo” por “raciocínio”. O faço porque, nesse contexto, me parece que uma tradução de *logismós* mais abrangente que o campo matemático é necessária, podendo significar também “discriminação” de causa, ou qualquer investigação sobre as causas de uma opinião que a comprovem como verdadeira independentemente do tempo, não sendo efêmera, transformando-se, então, em *epistēmē*, ou seja, em conhecimento ou ciência.

²⁴⁰ Ver também a distinção entre *epistēmē* e *pístis* no *Górgias* platônico: PLATÃO, **Górgias**, 454c-e.

Para realizarmos uma analogia, o guia que serve como metáfora no *Menon* pode ser interpretado como correlativo ao *philósophos* isocrático em sua atividade. Em Isócrates, no campo da política e da retórica, não existe o guia que já trilhara o caminho, pois o caminho diante de suas decisões é o futuro opaco e imprevisível. Logo, não existe a idéia de *epistēmē* no que concerne a esses assuntos, e por isso se revela a semelhança de sua *philosophía* com as *artes estocásticas*. O guia, segundo o pensamento de Isócrates, nunca poderia ter trilhado o caminho, pois não há método racional que confira a esses temas um conhecimento estável capaz de permanecer no tempo e se aplicar igualmente às mais diversas situações. O fato das *dóxai*, em Isócrates, não “permanecerem no tempo”, se deve a dependência do *kairós* na deliberação política e nas atividades retóricas; o tempo e os contextos inseparáveis dele são imprescindíveis, e diante da deliberação política só há casos que no máximo possuem outros casos análogos que lhe servem como referência e exemplo, mas jamais idênticos.

Segundo o Sócrates do *Menon*, a *phrónēsis* se equipara à opinião verdadeira (*dóxa alēthēs*) como guia da ação. Para Isócrates, a *phrónēsis* é a sabedoria por excelência do *philósophos*, que possibilita a ele relacionar as opiniões e o *kairós* para que auxiliem na decisão mais acertada possível. Não se pode fugir da contingência da opinião em assuntos políticos, retóricos e morais, visto que a ação depende inteiramente de um presente com um futuro indiscernível.

Essas preocupações com o que é importante no presente para a atividade do *philósophos* e a valorização das *dóxai* são muito bem demonstradas no *Contra os Sofistas*:

Então, quando os homens comuns (*tôn idiōtōn*), tendo refletido sobre tudo isso, percebem que aqueles que ensinam a sabedoria (*tēn sophían*) e transmitem a felicidade (*tēn eudaimonían*) carecem de muitas coisas e cobram pouco de seus discípulos; e que, enquanto buscam as contradições nos discursos, não as percebem nas ações; e ainda, por um lado, pretendem conhecer o futuro, ao passo que, sobre o presente, não são capazes nem de dizer nem de aconselhar acerca do que é necessário; e quando percebem, também, que aqueles que seguem as opiniões (*taís dóxais*) concordam mais entre si e tem mais sucesso do que aqueles que prometem possuir o conhecimento (*tēn epistēmēn*), deste modo, acho plausível que os desprezem, considerando ser as suas ocupações tagarelíce (*adoleschían*) e mesquinharia (*mikrologían*), e não cuidado da alma (*tēs psychēs epiméleian*).²⁴¹

²⁴¹ ISÓCRATES, *Contra os Sofistas*, 7-8. Existe trecho semelhante em *Helena*, 5.

Pretender conhecer o futuro não sabendo aconselhar sobre o presente, e prometer possuir a *epistēmē* enquanto os que seguem as *dóxai* concordam entre si, são umas das críticas apontadas por Isócrates àquele tipo de *sophistés* chamados por ele de erísticos. Existe uma relação aqui entre saber o que dizer ou aconselhar no presente e as *dóxai*; a *philosophía* de Isócrates é um saber enraizado ao presente, sendo este não uma barreira, mas uma prerrogativa epistêmica (talvez a palavra *doxástica* fosse mais adequada e evitasse a aparente contradição). Por *dóxai*, em Isócrates, não devemos buscar um conceito que determine certo tipo ou mesmo um nível de conhecimento, mas o conhecimento possível nos processos deliberativos.



A sabedoria através da qual o *philósophos* isocrático chega ao melhor caminho a seguir pelas suas *dóxai* é a *phrónēsis*. Só se delibera sobre aquilo que é contingente, incerto, que tanto pode acontecer como não. Segundo Pierre Aubenque, em seu estudo sobre a prudência em Aristóteles, a teoria da contingência e a da ação reta são contrapartes de uma mesma doutrina; para ele, é a indeterminação dos futuros que propulsiona o homem à ação, e esse caráter inacabado do mundo confere a liberdade de arbítrio ao homem.²⁴² A *phrónēsis* é o saber adequado a essas circunstâncias nas quais se manifestam a política e a retórica, e aquele dotado de habilidade de decisão nesses termos é chamado de *phrónimos*. O que importa, nesses contextos, não é pensar naquilo que é útil, bom ou justo em geral, senão no que o é segundo cada caso particular, seja para uma pessoa ou para uma comunidade.²⁴³

Desde os textos homéricos, a palavra *phrónēsis* e outras de mesma raiz como *phrónimos* e o verbo *phroneín* estão associadas a qualidades de pensamento. Seus significados mais remotos partiam da palavra *phrénes*, que indica os pulmões ou o diafragma. Deste modo, o verbo *phroneín* não exprime apenas uma função do intelecto, mas é dotado de certa materialidade, sendo ele inseparável de uma característica

²⁴² AUBENQUE, Pierre. op. cit., p. 173.

²⁴³ Ibid., p. 61.

emotiva e de uma tendência à ação, uma disposição interior mais complexa do que simplesmente pensar e conhecer.²⁴⁴

Se, por outro lado, para além da ação do verbo *phroneín*, considerarmos o sujeito dotado de *phrónēsis*, encontramos o homem como seu principal portador. A *phrónēsis* não costuma expressar inteligência ou conhecimento divino.²⁴⁵ Na literatura hipocrática, *phroneín* e *phrónēsis* extravasam uma função intelectual, remetendo também ao exercício saudável dessa função ou faculdade; não é simplesmente pensar, mas pensar de modo sadio, dominando os sentidos, opondo-se ao pensamento patológico (*paraphroneín*) ou delirante (*maínesthai*). A *phrónēsis*, portanto, comporta graduações e a alteração de suas condições é caso médico. Além dos distúrbios causados pela doença, o pensamento da *phrónēsis* pode ser afetado por embriaguez, indigestões ou mesmo o sono, quando o espírito se perde nos sonhos. A *phrónēsis* necessita de cuidados e conduta adequada, tendo como sua salvaguarda a *sōphrosýnē*, geralmente traduzida como temperança ou moderação e, aliás, palavra da mesma família.²⁴⁶

A aproximação entre *phrónēsis* e *sōphrosýnē* não se reduz à etimologia. Ambas acabaram por evocar uma idéia de justa medida e de moderação. Em sentido restrito à *sōphrosýnē*, está a contenção dos prazeres do corpo, mas, conjuntamente à *phrónēsis*, inclui comedimento na vida pública e privada, assim como na atitude do homem diante de seus próprios limites, para com os outros e para com os deuses. A *sōphrosýnē* busca evitar o excesso (*hyperbolé*), a desmesura (*hýbris*) e o desejo de ter mais do que o que lhe é devido (*pleonexía*). Tanto a *phrónēsis* quanto a *sōphrosýnē* submergem em uma noção de equilíbrio e limite adequado; no caso da *phrónēsis*, são os limites do saber dado pela consciência da própria condição humana. Tenderá, cada vez mais, a significar também esse pensamento sadio que se exerce no exato modo como é preciso, passando a extrapolar a designação de uma inteligência para contemplar também uma virtude. A *phrónēsis* é algo como um “regime” da inteligência, a saúde de um organismo que desabrocha na restrição e na medida adequada de proceder conhecendo suas limitações.²⁴⁷

²⁴⁴ AUBENQUE, Pierre. op. cit., p. 248-249.

²⁴⁵ Ibid., p. 251.

²⁴⁶ Ibid., p. 253-254.

²⁴⁷ Ibid., p. 254-257.

Lembremos que, no primeiro capítulo, retornamos às histórias contadas sobre os Sete Sábios, para traçar a origem de uma investigação política laica; a *sōphrosýnē*, neste momento, emerge como a principal virtude política para o equilíbrio social, vista a sua moral asceta e tendência à harmonização de forças dissonantes. Quando a antiga educação, centrada na formação guerreira, desportiva e aristocrática, se choca com a nova *paideía* sofística, embate por nós ilustrado com citações d’*As Nuvens*, de Aristófanes, a *sōphrosýnē* ainda aparece como ideal importante na formação do ateniense. O *ádikos lógos*, representante da nova educação, inclusive rechaça a *sōphrosýnē*, afirmando que ninguém jamais conseguiu conquistar nada sendo moderado. Também Isócrates, no *Contra os Sofistas*, indica a relevância da *sōphrosýnē* para a *paideía*, inserido nesse diálogo com toda uma tradição do pensamento político e educacional de um modo mais complexo do que a contraposição de categorias inertes como filósofos de um lado e sofistas de outro, ou educação antiga contra a educação sofística. Ao mesmo tempo em que Isócrates preza por valores tradicionais como a excelência (*areté*), a moderação (*sōphrosýnē*) e a justiça (*dikaiosýnē*), sustenta, tal qual os denominados sofistas, a importância da *agorá* e a natureza do *lógos* de engrandecer as coisas pequenas e diminuir as grandiosas.

Não é a toa que, conjuntamente ao apreço pela *sōphrosýnē*, Isócrates coloque em destaque a *phrónēsis* como habilidade imprescindível ao *philósophos*. Como já vimos, Takis Poulakos afirmou que Isócrates, no seu ponto de vista, seguiu um caminho traçado pelos sofistas, mas que por eles não fora percorrido. Já discordo que Isócrates seria claramente entendido como herdeiro ou pertencente a uma tradição sofística, ou mesmo que os sofistas tenham traçado um caminho a ser seguido; não existe aí uma teleologia. Mas devemos considerar, sim, que ambos participam de uma tradição comum de reflexão política e educacional, e que Isócrates, em sua particularidade, serve-se de alguns elementos antigos em debate para inventar e exercer sua própria particularidade. Os sofistas, segundo Poulakos, embora tenham se preocupado com a *phrónēsis*, enfatizaram que os estudos da política deveriam centrar-se na persuasão e no *lógos*. Isócrates não desconsidera estas instâncias de estudo, mas a sua *philosophía* também exalta a importância na deliberação da *phrónēsis*, e sugiro que esta seja interpretada, aqui, tanto como uma habilidade do pensamento, conhecedora das limitações dadas pela condição humana de incerteza perante os futuros, quanto — e

justamente por isso — como uma moderação, tal qual a virtude da *sōphrosýnē*, desabrochando sua capacidade intelectual a partir do comedimento:

O mesmo conhecimento vacilante e indireto é aquele do tipo de homem que os contemporâneos de Platão e Aristóteles descreveram como ‘prudente’ (*phronimos*), mais precisamente o político. Os primeiros sofistas, aqueles que precederam imediatamente a brilhante geração do quinto século, parecem ter sido especializados na atividade política. Um exemplo é Mnesífilo, de quem é dito ser o mestre de Temístocles: ‘ele herdou de Sólon o que era naquele tempo chamado de sabedoria (*sophia*), por assim dizer, a habilidade política (*deinoteta politiken*) e a inteligência de agir (*drasterion synesin*). Quando uma armadilha foi colocada para a armada persa em Salamina, Mnesífilo estava em cena como um sábio conselheiro, murmurando para Temístocles o que Ésquilo, em seu relato do evento, chama de ‘um truque dos gregos’. Mas, no relato de Heródoto, o mesmo sofista aparece como um discreto tipo de sombra para a inteligência de Temístocles, o homem que seus contemporâneos apelidaram de Odisseu, devido a sua prudência, sua *phronesis*. Como o herói da *Odisséia*, era sempre aquilo que ‘as circunstâncias demandassem que ele fosse’. Na assembleia e no conselho, ele era o orador que sabia melhor do que ninguém como adaptar-se ao tempo, ao lugar e a audiência, assim como dar a melhor resposta em qualquer circunstância.²⁴⁸

A associação entre Temístocles e Odisseu, nesse trecho, dá um exemplo das habilidades do *phronimos*; assim como Odisseu, o mestre da astúcia na mitologia grega e do aproveitamento das mínimas oportunidades dadas pelas situações, Temístocles conseguiu subjugar os persas graças à sagacidade na batalha de Salamina. Ser o que as circunstâncias demandem que se seja é um dos principais talentos de um político ou retor competente. Essa adaptação às circunstâncias é aquilo que se requer do *philosophos* isocrático, seja no aproveitamento das oportunidades dadas por cada situação, seja na necessidade de adaptar-se ao tempo, lugar, audiência ou na capacidade de prover a melhor resposta aos seus ouvintes.

Não há a valorização, em Isócrates, de um saber que busque fugir do tempo; pelo contrário, a grande importância que a *phronēsis* assume em sua *philosophía* se realiza pela atenção dada à mudança em seu âmbito de ação. O que é útil para alguém não o será necessariamente para outra pessoa, ou não o será mais em outra circunstância. Recordemos que Isócrates, na *Antídosis*, considera algumas áreas do conhecimento, como a geometria e a astronomia, um saber de menor importância, que até mereceria algum cuidado, mas não deveria ser a ocupação da *philosophía*. Além de

²⁴⁸ DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. op. cit., p. 313.

desconsiderar uma proeminência da geometria e da astronomia, critica especulações ontológicas de pensadores como Parmênides, Melisso e Górgias. De outro modo, ainda na *Antídosis*, o *lógos* é apontado como elemento civilizador, e foi graças a ele que pudemos criar as regras do justo, do bom e do belo. Portanto, Isócrates parece não considerar que esses conceitos existam em absoluto numa esfera que fuja ao tempo e aos costumes humanos. É o *lógos* que permite persuadirmo-nos uns aos outros e comunicarmo-nos; ele possibilita a concórdia, assim como a vida na *pólis*.

Ser o que as circunstâncias demandem que se seja também é entender o que as circunstâncias demandam, e as oportunidades por elas dadas. Alguns dizem que, após os sofistas, foi Aristóteles quem reabilitou a figura do político das severas críticas de Platão. No entanto, talvez essa opinião seja até certo ponto uma injustiça ao pensamento isocrático, pois, antes mesmo de Aristóteles, Isócrates já reconhecia a formação política como elemento central da *paideía*. Pensar em uma reabilitação aristotélica é, antes de tudo, assumir a vitória de Platão — em nosso ponto de vista retrospectivamente clara, dado o caráter coadjuvante de Isócrates em nosso cânone filosófico, mas no século IV a.C. longe de ser evidente —, e negar mesmo uma possível influência de Isócrates no pensamento político aristotélico.²⁴⁹ Se é dita uma reabilitação do político apenas por Aristóteles, é porque ainda há de ser feita uma devida reabilitação da cultura política isocrática:

²⁴⁹ As primeiras palavras do texto de Michael Leff, intitulado *Isocrates, tradition and the rhetorical version of civic education*, são bastante elucidativas sobre a posição que Isócrates ocupa na tradição para grande parte dos autores. O texto foi publicado em 2004, ainda relativamente recente. Leff também defende uma reabilitação da importância de Isócrates: “Até bem recentemente, o julgamento sobre Isócrates permaneceu confortavelmente estável e solidamente negativo. A visão consensual tem o considerado como uma ilha de mediocridade num mar de gênio ático, pois, quando comparado com as realizações dos seus contemporâneos do quarto século, o trabalho de Isócrates tem parecido deficiente — deficiente no mérito literário se comparado a Platão, deficiente em acuidade política se comparado com Demóstenes, e deficiente em clareza e rigor de pensamento se comparado com Aristóteles. Seu único argumento de distinção surge no campo da pedagogia, pois, quaisquer que sejam suas falhas como filósofo ou político, ou artista literário, Isócrates conquistou um inquestionável sucesso e influência como professor. G.M.A. Grube resumiu sua atitude tradicional em uma única sentença: Isócrates ‘não foi um grande pensador, um grande orador, ou um grande escritor, mas ele deve ter sido um grandioso professor’. Do mesmo modo como nessa avaliação, Grube tratou Isócrates como uma figura que fez pouca contribuição direta à “teoria literária e crítica”, de quem a ‘influência indireta’ poderia ‘dificilmente ser exagerada, porque foi o seu tipo de educação que triunfou sobre todas as outras e dominou o mundo Greco-Romano?’. Fica claro que, neste estudo, não reivindicamos apenas a relevância do trabalho pedagógico isocrático, mas também do seu pensamento político e filosófico. LEFF, Michael. *Isocrates, tradition and the rhetorical version of civic education*. In: **Isocrates and civic education**. Editado por Takis Poulakos e David Depew. Austin: University of Texas Press, 2004. p. 235.

Mas, se pode ocorrer ao filósofo dar provas de prudência, não é nele que Aristóteles vê a ilustração mais típica dessa virtude, mas na personagem de Péricles e noutros desta espécie, isto é, nos ‘administradores dos lares e cidades (*tous oikonomikous kai tous politikous*). [...] De resto, não é a primeira vez que a personagem de Péricles e, por meio dela, do político, fornecia a ocasião de um debate ético. No *Górgias*, o Sócrates de Platão não poupava críticas aos mais célebres homens do Estado ateniense: Temístocles, Cimão, Miltíade e Péricles, homens que se preocupavam em ‘tornar grande a cidade’, mas não justos os cidadãos. ‘Encheram a cidade de portos, arsenais, muros e outras inutilidades’, mas não cuidaram ‘nem da temperança nem da justiça’: são ‘hábeis’, sem dúvida, talvez mais hábeis que os contemporâneos, mas deve-se acreditar que, para Sócrates, a habilidade não fazia a virtude do homem de Estado, já que negava a Péricles a qualidade de ‘bom político’ para, paradoxalmente, atribuir esta característica a si, só a si mesmo. [...] Mas no *Menon*, o elogio é ambíguo: se Sócrates lembra que Péricles fora incapaz de tornar justos os seus próprios filhos, era para mostrar que a virtude não pode ser ensinada, em particular a virtude do político, e que ela tem mais parentesco com a opinião verdadeira e com o delírio poético do que com a ciência. Assim, não poderia ser senão fruto de um ‘favor divino’, onde a inteligência (*nous*) não tem nenhuma participação, e graças à qual os políticos, tal como os profetas ou os adivinhos, ‘dizem freqüentemente a verdade sem nada saber a respeito do que falam’. [...] Invocando Péricles em uma obra ética, no mesmo lugar onde outrora havia citado Anaxágoras ou Tales, Aristóteles não poderia deixar de afirmar, de uma forma que deve ter parecido provocante, sua oposição ao platonismo clássico: falou-se de uma reabilitação dos homens de Estado por Aristóteles. Digamos antes que, numa perspectiva muito diferente do que será mais tarde a do maquiavelismo, o político simbolizado por Péricles encontra-se erigido em um modelo de uma *virtude* da qual Aristóteles não diz que seja apenas política, e que se encontra desde então proposta à imitação do homem privado tanto quanto do homem público. Concedendo um lugar a Péricles na galeria dos retratos éticos, Aristóteles reintegra a experiência propriamente política na experiência moral da humanidade.²⁵⁰

Em Aristóteles, portanto, embora ocorra por vezes ao filósofo usar das habilidades da *phrónēsis*, ela é mais freqüentemente encontrada em políticos como Péricles, e administradores em geral de negócios públicos ou privados. Ao reiterar a competência desses indivíduos, entra em conflito com Platão, o qual criticou, em seu *Górgias*, políticos como Péricles, Miltíade, Cimão e Temístocles, por se preocuparem apenas com o engrandecimento da cidade e o poder, construção de muros e portos, em detrimento do aperfeiçoamento moral de seus cidadãos, que, por fim, acabariam por acusá-los de corrupção ou mesmo condenar ao ostracismo.

A habilidade dos políticos, em Platão, assemelha-se àquela que possuem os profetas e os adivinhos. À deliberação política pertence um conhecimento incerto e indeterminável, correlato ao da profecia ou da adivinhação, distanciando-se da *epistēmē*. Essa opinião verdadeira ou delírio poético, e aqui podemos ter em mente o trecho do

²⁵⁰ AUBENQUE, Pierre. op. cit.. p. 90-92.

Menon supracitado, decorre das situações em que os políticos são levados a ter opiniões e decidirem segundo elas. Sendo o futuro sempre incerto — e, em Platão, como não possuem os políticos conhecimento do caminho a ser seguido —, o máximo que podem fazer é agir adequadamente de forma cega. Tanto o profeta quanto o adivinho antevêm o invisível — ou ao menos se espera que o façam —, e, se alguém é capaz fazê-lo, o consegue por favor ou dom divino e não por conhecimento. Tal qual alguém que se perde no deserto, com horizonte indiscernível e sem caminhos ou rastros evidentes que sirvam como guia, deve constantemente procurar a direção, escolhendo um ponto distante de referência o tanto quanto possível. Isócrates pensa da mesma forma quanto ao caráter indefinido do porvir, mas a *phrónēsis* assume, honrosamente, o lugar do delírio, e mesmo que essa habilidade possua um caráter vacilante, e que a boa conjectura (*eustochía*) não dependa unicamente do *philósophos*, isso acontece porque a própria *phrónēsis* encontra a sua força na limitação e na contenção e, sem imaginar ser conhecimento divino, é útil por ser a inteligência humana que se sabe apenas humana.



Pode parecer um tanto estranho que, em um estudo no qual nos dedicamos com primazia ao estudo do *kairós* na *philosophía* de Isócrates, tamanha atenção seja dada à idéia de *phrónēsis*. No entanto, chegando ao final deste capítulo, deve estar bastante claro que ambas as noções estão intimamente implicadas.

Separei quatro abordagens nas quais foram divididos os subcapítulos. No primeiro, ocupei-me da explicação do que são as *artes estocásticas*, quais são as suas principais características e no que a *philosophía* isocrática a elas se assemelha. A palavra *estocástica* deriva do verbo no infinitivo *stocházesthai*. Seu sentido mais remoto integra ações associadas à mira de um alvo a ser acertado, sobretudo em atividades como a arqueria e a caça. Paulatinamente, passou também a incluir em seu campo semântico a atividade de conjecturar, de criar hipóteses acerca de um tema em que o conhecimento é incerto e vacilante. Com isso, as especialidades nas quais a deliberação sobre determinado problema a ser resolvido é necessária, sem que nunca saibamos com completa certeza as consequências de nossas escolhas, passaram a fazer uso deste termo. Incluindo especialidades como a medicina, a navegação, o combate ou mesmo as

deliberações políticas, no caso de Isócrates, o processo de atuação destas *téchnai* envolvem em certa medida uma relação com o passado, o presente e o futuro. A indeterminação do futuro e a sua imprevisibilidade fazem com que, nestas ocupações, realizemos do melhor modo possível uma leitura dos contextos presentes de cada caso; assim como o médico faz o diagnóstico através dos sintomas de uma enfermidade, ao *philósophos* é importante que atenha suas opiniões num entendimento das circunstâncias nas quais é preciso que delibere. Contudo, mesmo que se possua uma boa experiência nessas funções e que se conheça o passado de modo a encontrar casos análogos, eles serão sempre peculiares e particulares, entremeados ainda pelo acaso (*týchē*), sobre o qual não é possível conhecimento preciso, se é que algum conhecimento é possível. Por outro lado, embora o acaso seja imponderável, é ele que proporciona o momento crucial no qual a *téchnē* pode ser exercida, seja para o acerto ou para o erro.

A *philosophía* isocrática, mesmo que comedida epistemologicamente (ou *doxasticamente?*), na pretensão de um conhecimento que considere os limites da capacidade humana, jamais poderia ser interpretada como uma posição niilista ou relativista. Aos seus estudiosos, é ofertado um aperfeiçoamento das habilidades de ação dentro dessas circunstâncias em que deliberamos sobre os assuntos públicos ou privados — e, aparentemente, a política assume predominância. No segundo subcapítulo, tratamos de como o conhecimento e a experiência com o passado poderiam auxiliar na decisão acertada, a *euboulía*. Já vimos que o *kairós*, além da idéia de oportunidade a ser aproveitada em um momento crítico, pode ser associado aos contextos particulares desse momento, de acordo com Cassin, como um “lugar temporalizado” ou uma meta a ser atingida enquanto dependente do instante. Nesse caso, o presente é, se temos em vista os futuros potenciais, um ambiente de horizonte desconhecido; no entanto, o passado pode nos fornecer um arsenal de exemplos, de casos, de memórias ou de conceitos para que, através de analogias, possamos, se não entrever, ao menos vislumbrar o invisível através do visível, transparecer parte da opacidade do futuro graças a *phrónēsis*. Quando Isócrates afirma ser característica do *lógos* tanto dizer as coisas antigas de forma renovada, ou as coisas novas de uma maneira antiga, é a própria tradição, a sua releitura e reutilização que emergem como instrumental para interpretação e percepção do *kairós*.

Ainda tratando da relação com o passado, aproximei a *philosophía* isocrática de algumas discussões historiográficas contemporâneas, e sugeri que interpretássemos

Isócrates tendo-as em mente. Apresentei brevemente algumas prescrições de Dominick LaCapra sobre a escrita da história, e aquilo que ele chama de uma história *dialógica*; adverte LaCapra sobre os riscos de excessos historicistas ao simplesmente procedermos uma “reconstrução do diálogo dos mortos”, ou o seu avesso, um presentismo que se deixe levar pela ficcionalização ou mitologização. Uma das funções do historiador, nesse *diálogo* com o passado, deve ser verificar o que, na tradição ou no cânone das “grandes obras”, deve ser preservado, reabilitado ou transformado, evitando uma “reprodução sonâmbula” dos seus excessos e, desta forma, atuando politicamente no modo como percebemos o nosso passado e no modo como o próprio passado nos questiona sobre nós mesmos. Outra das principais teses propostas por LaCapra é que tenhamos cuidado com o método utilizado para encadear textos e contextos em nossas produções historiográficas. Os textos, afirma, devem ser relacionados com os diversos contextos que lhe são pertinentes, mas sempre considerando que estes próprios contextos são textualizados, e não simplesmente uma leitura da realidade. A idéia de textualidade dos contextos nos leva a uma percepção menos dogmática de “realidade”; essa noção equivocada de uma leitura da realidade, segundo LaCapra, acontece muitas vezes por uma “hipostatização” do contexto, privilegiado em relação a tantos outros possíveis, assumindo relações causais e explicativas exageradamente orgânicas com o texto estudado.

No entanto, em que LaCapra nos pode ser útil no entendimento da *philosophía* isocrática? Já tomei, anteriormente, as precauções de sustentar que meu objetivo não é traçar analogias imprudentes ou heranças inexistentes. Porém, sugeri que Isócrates apresentou, através da noção de *kairós*, algo mais que a idéia de oportunidade a ser aproveitada, com uma complexa noção de circunstância e contingência, em que talvez aquilo que Cassin chama de “lugar temporalizado” se aproxime bastante ao modo como pensamos contextos. E, diferentemente de Platão em suas críticas às adulações (*kolakeíai*), ou mesmo em nossa referência a Luciano de Samósata, a particularidade desde “contexto” encarnado no *kairós* não é limitadora do conhecimento, corruptora ou obstáculo a uma expressão que busque ser o “espelho impoluto” da realidade, mas a sua própria prerrogativa; só se pode expressar uma opinião ou decidir sobre algo *en kairōi*. Deste modo, o próprio fato de ainda estarem em voga discussões sobre as interferências dos contextos e da linguagem na forma como entendemos o passado e o presente que nos circunda, além do modo como o presente de escrita do historiador se relaciona com

o passado e vice-versa, reiteram a importância de Isócrates e de outros considerados sofistas para a tradição filosófica, e nos incita a pensar sobre os porquês de seu afastamento da filosofia.

A terceira abordagem que procedi nesse capítulo foi precisar por que Isócrates valoriza as *dóxai* em detrimento da possibilidade da *epistēmē*. Por vias de clareza analítica, fiz uma ligeira distinção entre *kairós*, deliberação e *dóxa*. As opiniões não precisam necessariamente estar implicadas em um processo desiderativo ou em uma ação, mas é segundo elas que a utilidade da *philosophía* isocrática enquanto atividade correlata às *artes estocásticas* se mostra. Objetivando a boa decisão (*euboulía*), as *dóxai*, em Isócrates, precisam estar de acordo com o *kairós*, e só podemos aplicar as *dóxai* em um processo deliberativo, pois, por um lado, é impossível prever o futuro e, por outro, não é da natureza humana a posse da *epistēmē* sobre estes assuntos. O *sophós* isocrático, portanto, é aquele que, por suas capacidades de conjectura — então de modo similar à ação do verbo *stocházesthai* — chega ao melhor caminho diante da opacidade do futuro. E a qualidade daquele que se engaja no aperfeiçoamento destas atividades é a *phrónēsis*, capaz de tornar alguém mais apto a perceber o *kairós* e articular a experiência do passado no momento crítico em que é chamado a exercer sua *téchnē*, quando o pensamento se junta à ação e a inteligência prática captura a oportunidade. Tal qual o citado Odisseu, adaptando-se sempre ao tempo, ao lugar e à audiência, sendo aquilo que as circunstâncias demandam que se seja. Se, em Platão, o guia ideal do *Menon* é aquele que já conhece o caminho a ser seguido e não apenas opina sobre o desconhecido, em Isócrates só se pode opinar sobre o desconhecido em matéria de deliberação política.

E é essa própria indeterminação do futuro que nos confere o livre arbítrio, que nos propulsiona a ação. A habilidade do *phrónimos* não é o bom, útil ou justo em geral; busca essas finalidades segundo a particularidade de cada caso, sempre permeado pelo *kairós*. O que foi dito por alguém em determinada circunstância não terá a mesma utilidade em outra, e os *lógoi* podem engrandecer coisas pequenas e diminuir as grandiosas; as palavras e a ação, em Isócrates, são sujeitas ao tempo, e, em vez de com isso enfraquecerem sua legitimidade, aumentam sua força na contenção. A insuficiência epistemológica dada pela contingência fortalece um saber *doxástico*. Vimos que, tal qual a *sōphrosýnē*, a *phrónēsis* acabou por evocar uma idéia de medida e de moderação, evitando o excesso, a desmesura e o desejo de obter mais do que lhe é próprio. Não é

um saber dos deuses, e, por isso, não busca obter algo perpétuo, mas é o saber humano consciente de seus próprios limites e de sua transitoriedade.

Conclusão



Aproximando-me do fim deste texto, retomemos alguns pontos. Propus que o *kairós* na *philosophía* de Isócrates pudesse ser pensado de dois modos distintos, mas inter-relacionados. Primeiramente, como uma oportunidade a ser aproveitada que surge em meio ao acaso, um momento crucial no presente em que a liberdade de escolha humana tende tanto para o acerto quanto para o erro. Este momento é o ponto fraco da couraça de um inimigo que se torna desprotegida por instantes, propiciando que seja desferido um golpe fatal. Nas palavras de Cassin, é “o nome da meta na medida em que depende inteiramente do instante, o nome do lugar na medida em que é integralmente temporalizado”.²⁵¹ Sobre esse instante, não há ciência segura que permita saber exatamente o que fazer. No entanto, em nossa associação às *artes estocásticas*, tratamos de alguns elementos que seriam capazes de tornar o *philósophos* mais apto em suas deliberações. Sobre a segunda acepção sugerida para entendermos o *kairós* em Isócrates, ampliando essa idéia de uma oportunidade singular no tempo, concebem-se as próprias circunstâncias que circundam essa oportunidade para que ela surja. Para exemplificar, utilizei um ditado popular em nossa língua portuguesa, que talvez nos passe simultaneamente as duas idéias, mesmo que de modo bastante conciso: “estar no lugar certo, na hora certa”. De acordo com a nossa primeira abordagem, a oportunidade só ocorre porque as variáveis de tempo e de espaço se coadunam de uma forma única, para favorecer o sucesso em alguma situação. Por outro lado, nossa segunda abordagem desenreda aquilo que “envolve” a oportunidade, a peculiaridade do *lugar* e da *hora*, que poderiam também ser infindáveis outras variáveis, talvez melhor explicadas como *contextos* que conferem às ocasiões o seu colorido único e inimitável, que fazem com que os acontecimentos no mundo humano jamais se repitam ou aconteçam da mesma forma.

Considerando essas duas acepções de *kairós*, lembremos que, para Isócrates, antes da razão, é o *lógos* que nos tornou distintos dos animais selvagens, e permitiu que

²⁵¹ CASSIN, Barbara. op. cit., p. 206-208.

nos civilizássemos e instituíssemos as normas para que convivêssemos em sociedade. Desta forma, conceitos como o bem, a beleza ou a justiça, na *philosophía* isocrática, não podem ser entendidos como leis naturais existentes para além dos seres humanos e dos costumes de suas comunidades. Por consequência, a própria política não é uma disciplina cujas verdades possam escapar a um estabelecimento realizado dentro dos tempos e dos espaços variados. Ao contrário do argumento do *Górgias* platônico, que condena à retórica como *kolakeía* visando, com isso, afastá-la da política como mera aparência da verdade e geradora de crenças infundadas, a *philosophía* de Isócrates não se separa da retórica, pois a própria política deve a sua existência ao *lógos*, à persuasão, às disputas, discordâncias e concórdias. E a influência do *kairós* para essa idéia de que o *lógos* nos torna distintos enquanto seres capazes de se organizar politicamente, em minha opinião, pode ser muito bem exemplificada por uma passagem já citada do *Panegírico*.²⁵² Nela, Isócrates afirma ser uma característica dos *lógoi* a possibilidade de nos expressarmos de muitas maneiras diferentes sobre as mesmas questões, como diminuir coisas grandiosas ou engrandecer coisas pequenas, e também abordar com novidade assuntos antigos ou de forma antiga assuntos recentes. Ainda, declara que a herança do passado é o legado de uma comunidade, e aquele que utiliza essa herança segundo o *kairós*, de modo conveniente e com palavras bem dispostas é considerado dotado de *phrónēsis*. Elenquemos, então, os seguintes pressupostos: a) o pensamento e os discursos — as *dóxai* e os *lógoi* — precisam estar de acordo com o *kairós* para serem verdadeiros e eficientes; b) as normas do bom, belo e justo foram instituídas pela própria sociedade através dos *lógoi*; c) por meio desses mesmos *lógoi*, podemos utilizar a nossa tradição para entender questões importantes para o presente e, a partir do presente, repensar a nossa tradição em novos termos. Com isso, defendo que a noção de *kairós* em Isócrates possibilita uma idéia de verdade que não precisa desvincular-se do tempo para ser legítima. Ao contrário da maneira como Platão, no *Menon*, desvaloriza a *dóxa* diante da *epistēmē* por ela não permanecer no tempo, na *philosophía* isocrática, o conhecimento torna-se mais acurado justamente por estar inserido adequadamente nos contextos em que é elaborado. O que não significa, necessariamente, que toda e qualquer opinião seja válida; tal qual a analogia a estar perdido no deserto, que utilizei para explicar a característica *estocástica* da *philosophía* de Isócrates, nem todo julgamento das situações possíveis e nem toda a deliberação resulta no retorno com

²⁵² ISÓCRATES, *Panegírico*, 7-9.

sucesso para casa. No entanto, devido à imprevisibilidade do futuro, o conhecimento humano não pode fugir das suas próprias limitações, embora, ao mesmo tempo, não seja uma defesa de um relativismo das opiniões. Apenas, ainda contrapondo-se ao *Menon*, ninguém foi até Larissa e de lá voltou, ou conhece o seu caminho com uma certeza absoluta, pois essa certeza é impossível. Larissa é o futuro, e aquele que já foi até lá ou conhece o seu trajeto seria o filósofo que retorna para por ordem ao caos social em Latour. A relação entre conhecimento e política pensada isocraticamente, deste modo, não é a do filósofo que regressa munido da *epistémē* para indicar o trajeto aos ignorantes dele, mas de alguém apto por sua *phrónēsis* a deliberar sobre o melhor caminho a seguir sem nunca ter ido até Larissa ou saído da caverna, munido do *lógos* que possibilitou que nos organizássemos em *póleis*, para comunicar a própria opinião aos concidadãos, persuadir e ser persuadido.

Ao convidar para que pensemos nas consequências de um posicionamento perante a tradição filosófica legada pelos gregos, de certa forma, reverbera esse argumento isocrático de que o *lógos* tem a capacidade de dizer as coisas antigas com novidade e as recentes a partir dos antigos. Interpretando os clássicos, é preciso cuidar para não adotar *a priori* uma separação arbitrária entre filósofos e sofistas, pois a própria separação implica defender o que é verdadeiramente filosófico. Apresentarei, como um apêndice dessa dissertação, a tese defendida por Gnoza, a qual afirma que mesmo entre os romanos Isócrates já fora predominantemente classificado junto aos oradores e aos sofistas, o que, por mais benevolente que sejam os usos desses termos, acaba por afastar a *philosophía* isocrática da posição que ela almejava.²⁵³ Creio ser mais coerente, tendo em mente nossos estudos sobre a fragilidade da oposição entre os termos *philosophoi* e *sophisthaí*, considerar Isócrates inserido na tradição filosófica, como alternativa a *philosophía* de Platão e de Aristóteles, sem pensar que uma seja mais verdadeira do que as outras ou que represente de modo mais preciso o que quer dizer, em essência, a palavra filosofia. E quando me dispus a investigar a influência do *kairós* em Isócrates, meu objetivo era justamente ressaltar um elemento que, para mim, emerge como de crucial importância para elucidar em que a proposta de *philosophía* isocrática tem de específico ao se apresentar como alternativa aos seus contemporâneos. Citando Paul Veyne e a sua idéia aristotélica de que a história desenrola-se no sublunar, o

²⁵³ GNOZA, Jonathan Stanley. **Isocrates in Italy**: the reception of Isocrates among the Romans and the Renaissance Humanists. A dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in candidacy for the degree of Doctor of Philosophy. New Haven: Yale University, 2012.

mundo em que vivemos e agimos, no qual “o homem é livre, o acaso existe, os acontecimentos têm causas cujo efeito permanece duvidoso, o futuro é incerto e o devir é contingente”, por oposição às abstrações celestes a que se pretendem as ciências, busquei enfatizar como a historiografia contemporânea pode utilizar-se da tradição, essa herança comum pertencente a uma comunidade, para compreender e se posicionar diante de suas próprias tarefas.²⁵⁴ Ainda, tive a mesma intenção ao expor a leitura de Ginzburg, a qual sustenta sua tese de que a historiografia deveria reagir ao “desafio cético”, baseando-se em uma noção de retórica não contraposta à prova, oriunda da *Retórica* de Aristóteles. Com isso, adota uma “triagem” entre os pensadores gregos, efetuando uma distinção entre a “retórica filosófica” aristotélica e a retórica sofística, que tem por finalidade a eficácia, a persuasão e a emoção. Ao mesmo tempo, utiliza-se desse posicionamento para uma questão atual, associando a sua própria historiografia a essa retórica filosófica aristotélica, e condenando seus opositores “céticos” a uma retórica sofística.

No segundo capítulo, ao explicar sobre a desvalorização da retórica como uma adulação (*kolakeía*) no *Górgias* platônico, também apresentei o uso e leitura que Luciano de Samósata fez do termo para criticar historiadores que se preocupam com o imediato, pois, afirma, os historiadores não devem visar àqueles que os lêem no presente, mas àqueles que conviverão com os seus escritos no futuro. Para Luciano, a obra do historiador deve apenas dizer as coisas como se passaram; no entanto, não pode fazê-lo se teme Artaxerxes, por ser médico, ou se tem a esperança de receber um caftan púrpura, um colar de ouro, ou um cavalo de Nisa como remuneração pelos elogios feitos em seus escritos. Nem Xenofonte, nem Tucídides fariam isso, sendo exemplos de historiadores justos. Embora pudessem odiar algumas pessoas particularmente, considerariam o interesse público e a verdade acima da inimizade e, mesmo aos seus amigos, não os desculpariam se ocasionalmente errassem.²⁵⁵ Sobre Homero, não obstante tenha escrito de modo fabuloso (*mythōdes*) grande parte do que se trata de Aquiles, algumas pessoas o julgavam digno de crença (*pisteúein*), apresentando tal indício (*tekmérion*) como demonstração da verdade: ele não escreveu sobre alguém que vivia. Com isso, não se encontra um motivo pelo qual haveria de mentir.²⁵⁶ Luciano, então, elenca uma série de atributos necessários para o bom historiador: deve ser

²⁵⁴ VEYNE, Paul. op. cit., p. 40-41.

²⁵⁵ LUCIANO DE SAMÓSATA. op. cit., 39.

²⁵⁶ Ibid., 40.

destemido (*áphobos*), incorruptível (*adékastos*), livre (*eleútheros*), amigo da verdade e da franqueza (*parrēσίας kai alētheías philos*), alguém que chame os figos de figos e gamela de gamela, que não admita nem omita por ódio ou amizade, que não poupe a ninguém, nem respeite, nem humilhe, que seja um juiz equânime (*isos dikastés*), benevolente somente ao ponto de não dar a alguém mais que o devido, estrangeiro nos livros (*xénos en toís biblíois*),²⁵⁷ apátrida (*ápolis*), autônomo (*autónomos*), sem rei (*abasíleutos*), e alguém que não se preocupe sobre o que achará dos seus escritos este ou aquele, dizendo apenas as coisas que se passaram.²⁵⁸ Aliando-se a Tucídides, Luciano defende que ele estabeleceu muito bem essa norma (*enomothétēsen*) de como deve proceder o historiador, discernindo entre a virtude (*aretén*) e o vício (*kakían*) na historiografia, afirmando que esta deve ser uma aquisição para sempre, mais que uma peça de concurso voltada para o *presente*, e que não acolha o fabuloso (*mythódes*), mas deixe para a posteridade a verdade dos acontecimentos (*tén alētheian tón gegenēménōn*).²⁵⁹ O espantoso arsenal da retórica (*tēs rhētoeias deinótēta*) e dos oradores também precisa ser evitado pelos historiadores,²⁶⁰ e os próprios acontecimentos não devem ser colocados conjuntamente ao acaso, pois é fundamental comprová-los ao peso de mil penas e sofrimentos e, se são atuais, presenciá-los.²⁶¹ Por fim, seu pensamento deve se tornar semelhante a um espelho impoluto, brilhante, de centro preciso e que, seja lá qual for a forma dos fatos que recebe, assim os mostre sem nenhuma distorção, diferença de cor ou de aspecto, uma vez que, para Luciano, os historiadores não escrevem como os oradores (*rhētores*), e aquilo que há de ser escrito será escrito porque já aconteceu, não buscando o que dizer, como os oradores, mas bastando ordená-lo e dizê-lo.²⁶²

Demonstrei, na introdução desse estudo, que Ginzburg também utiliza de certa forma essa metáfora do espelho para explicar a relação do historiador com as fontes, embora de uma maneira distinta da de Luciano. Ginzburg afirma que, no século XIX, um entusiasmo pelos avanços científicos e tecnológicos desencadeou uma imagem do conhecimento — incluindo a historiografia — baseada em um espelhamento passivo da

²⁵⁷ Entendo que a expressão, um tanto quanto obscura para nós, possa ser vista com a idéia de imparcialidade que sugerem também os outros adjetivos elencados, sendo o “estrangeiro” alguém não comprometido com os interesses locais nem com os condicionamentos da política.

²⁵⁸ LUCIANO DE SAMÓSATA, op. cit., 41.

²⁵⁹ Ibid., 42.

²⁶⁰ Ibid., 43.

²⁶¹ Ibid., 47.

²⁶² Ibid., 50.

realidade. O século XX, por outro lado, expressou predominantemente um entusiasmo análogo, embora contrário, diante dos elementos ativos e construtivos do conhecimento. Como crítica ao que ele chama de relativismo cético, sugere um caminho que não leve a nenhum dos dois extremos, defendendo a idéia de que as fontes não sejam consideradas nem como um acesso imediato à realidade, como propuseram os positivistas, nem como muros que impeçam qualquer possibilidade de entendimento, como pensam os cétricos, mas, no máximo, como espelhos deformantes, e a própria análise da distorção específica de cada espelho já implicaria um aspecto construtivo. No entanto, essa construção não seria incompatível com uma noção de prova, pois a projeção do desejo, ou seja, da subjetividade do pesquisador, não é incompatível com os desmentidos infligidos pelo *princípio de realidade*.²⁶³ Ademais, os historiadores deveriam ter em mente, ao avaliar as provas, que todo o ponto de vista sobre a *realidade* depende das relações de força que condicionam, através da possibilidade de acesso à documentação, a *imagem total* que uma sociedade deixa de si mesma, além de ser, intrinsecamente, parcial e seletivo.²⁶⁴ Em minha opinião, mesmo que Ginzburg almeje se situar em uma posição intermediária entre os dois pontos de vista, entre os “positivistas” e os “cétricos”, não abandona a idéia de que a relação das fontes com a realidade seja de um espelhamento, ainda que esse espelho seja distorcido e que a tarefa do historiador consista na análise das distorções específicas desses espelhos. O pensamento de que, através do contato com as fontes, exista um *princípio de realidade* que desmintam a subjetividade e os condicionamentos inerentes ao momento do presente da escrita do historiador, assim como essa noção de uma *imagem total* que as sociedades podem deixar de si, dependendo do acesso a uma grande e diversificada quantidade de fontes, talvez sejam demasiado fortes e supervalorizem uma concepção de historiografia como discurso que objetiva a reconstrução de uma verdade sobre o passado.

Como sugestão de uma alternativa intermediária entre uma história que se proponha como reconstrução do passado e outra que, por exagerar o momento presente de escrita e a subjetividade do historiador, tende a apelar para um relativismo, apresentei, tanto na introdução quanto no terceiro capítulo, a história dialógica de Dominick LaCapra. Em vez de considerar que os desejos do historiador esbarrem em um *princípio de realidade* que os negam e desmentem, LaCapra defende que se repense os conceitos de “dentro” e “fora” do texto em relação aos processos de interação entre a

²⁶³ GINZBURG, Carlo. op. cit., p. 44-45.

²⁶⁴ Ibid., p. 43.

linguagem e o mundo. Segundo LaCapra, o próprio “contexto” ou o “mundo real” é textualizado de diversos modos; a noção de textualidade serve para fazer menos dogmático o conceito de realidade, pelo fato de que qualquer coisa sempre esta, *a priori*, envolvida nos problemas do uso da linguagem quando se tenta obter uma perspectiva crítica sobre ela, colocando a questão das possibilidades e dos limites do significado. Na história, a própria reconstrução de um “contexto” ou “realidade” se produz através de vestígios textualizados do passado. Prossegue ainda LaCapra afirmando que a posição do historiador não é única, pois todas as definições de realidade estão comprometidas em processos textuais. O grande tema de sua historiografia, então, é a relação entre a reconstrução documental e o diálogo com o passado.²⁶⁵ Tanto uma postura extrema, enfatizando o aspecto documental, como outra, destacando um presentismo da subjetividade e dos desejos do historiador, são “monológicas” e unilaterais, e mesmo que se aceite a metáfora que apresenta a interpretação do historiador como a “voz” do leitor histórico no diálogo com o passado, deve-se reconhecer que esse passado também tem as suas próprias vozes a ser respeitadas, especialmente quando resistem ou condicionam as interpretações que a elas queremos atribuir. Contudo, essas vozes não são um *princípio de realidade* que desmente a projeção do desejo; assumindo essa noção de textualidade que torna o conceito de realidade menos dogmático, LaCapra sustenta que os próprios textos são redes de resistências, que tornam o diálogo um assunto bilateral e fazem com que o bom leitor também seja um bom ouvinte.²⁶⁶ Deste modo, o ato da interpretação realizada pelo historiador tem dimensões políticas, estando inserido em um processo crítico que relaciona passado, presente e futuro, trazendo textos antigos para o presente e reinterpretando-os, fazendo com que agreguem as suas “vozes” para o nosso próprio presente para indagar-nos sobre as nossas condições, ou reavaliando criticamente a tradição para verificar o que merece ser preservado, reabilitado ou transformado.²⁶⁷ Como pode nos exemplificar o texto de Latour, com o qual comecei a introdução desse estudo, *Nem céu nem inferno* traz o mito da caverna ao presente para criticar o modo como se organizam, por vezes, as interações entre a ciência e a política, e, ao mesmo tempo, analisa criticamente a própria tradição, detectando inverossimilhanças nefastas na descrição pejorativa do mundo social, na ascensão do filósofo para o céu das idéias e

²⁶⁵ LACAPRA, Dominick. op. cit., p. 241-242.

²⁶⁶ Ibid., p. 285.

²⁶⁷ Ibid., p. 283-285.

no seu retorno para, munido das leis não-humanas, pôr ordem ao inferno social previamente descrito de modo indevido. A história dialógica de LaCapra, a meu ver, dissolve a *atemporalidade* inerente a uma noção de história que deva esbarrar em um *princípio de realidade* ao qual tateamos através de um método ou da prova, inserindo a interpretação crítica histórica num contínuo processo de reavaliação, em que presente e passado intervêm mutuamente de modo constante.

Acho oportuno que voltemos, então, para o trecho do *Panegírico* de Isócrates, em que ele elenca diversas características da natureza dos *lógoi*. São elas: a) é possível se expressar de muitas maneiras diferentes sobre as mesmas questões; b) pode engrandecer as coisas pequenas e diminuir as grandiosas; c) permite que falemos com novidade sobre temas antigos, e que tratemos de modo antigo os temas recentes. Sobre essa última característica, afirma ainda que os acontecimentos do passado são um legado comum, e aqueles dotados de *phrónēsis* (já citada como a virtude do *philósophos* isocrático) os utilizam no *kairós*, de modo conveniente e bem disposto em palavras.²⁶⁸ Parece bastante evidente que encontramos semelhanças na interação entre *presente* e *passado* proposta por LaCapra e a propriedade dos *lógoi* de expressar com novidade temas antigos e de modo antigo assuntos recentes, assim como a idéia de que os acontecimentos passados — ou mesmo a tradição — são uma herança comum a ser usada segundo o *kairós*. Retornando a Luciano, vimos que os historiadores acusados de adulação (*kolakeía*), tal qual a retórica no *Górgias* platônico, são aqueles que se preocupam com o momento presente, com honrarias, amizades ou inimizades, remuneração, cargos, retribuição por elogios, pertencer a alguma corte, entre inumeráveis outras possibilidades. O bom historiador, por outro lado, deveria ser destemido, incorruptível, livre, juiz equânime, sem rei, estrangeiro nos livros e apátrida. A história de Luciano necessita, pois, afastar-se dos oradores, e dizer as coisas como realmente aconteceram. Se há algum atributo que jamais poderíamos designar ao *philósophos* isocrático, este atributo seria *ápolis*, o apátrida ou, literalmente, aquele que não é cidadão de nenhuma cidade. A *philosophía* de Isócrates é feita *na* política e *para* a política, e, se utilizei o texto de Latour por diversas vezes nesse estudo, foi para contrastar a sua percepção do platonismo com as idéias isocráticas que, se fossem hipoteticamente pensadas dentro do mesmo espaço fictício do mito da caverna, em primeiro lugar, não haveria mundo exterior e, em segundo lugar, o conhecimento e a

²⁶⁸ ISÓCRATES, *Panegírico*, 7-9.

política aconteceriam dentro da própria caverna. O historiador *ápolis* de Luciano não é, de forma alguma, maculado pelas próprias subjetividades e pelos contextos em que está imerso em seu próprio presente de escrita; é preciso que saia do mundo social, da logorréia humana e dos condicionamentos e parciais da política, para que narre os acontecimentos tais como aconteceram na *realidade*, e desta forma torne a sua história, verdadeira, uma aquisição para sempre. Verdadeira mesmo para o futuro. Para Isócrates, o futuro é imprevisível e o conhecimento humano não pode aceder à perenidade e à estabilidade da *epistémē*, pois as opiniões, o que falamos ou escrevemos, e também a maneira como utilizamos a tradição enquanto herança de uma comunidade, devem estar de acordo com o *kairós*. Em *O efeito sofístico*, Barbara Cassin diferenciou o *kairós* do *skopós*; o *skopós* seria a “meta” que se considera no centro do alvo, enquanto o *kairós* seria a meta na medida em que depende inteiramente do instante, ou o nome do lugar na medida em que é integralmente temporalizado.²⁶⁹ O *skopós* poderia ser considerado a *epistémē*, enquanto conhecimento estático e intocado pelo tempo, a espera de alguém que se desvencilhe das aparências fugidias para alcançá-lo. O *kairós*, por outro lado, é o objetivo da *dóxa* isocrática que, como meta dependente do instante, revela uma idéia de conhecimento indissociável dos contextos de sua produção. Pois enquanto acontecer de as vozes do passado encontrarem as vozes de algum presente — aproveitando-me da metáfora de LaCapra —, seja de um historiador romano, um monge copista, um humanista italiano do século XV, a minha própria ou de meus contemporâneos e talvez de inumeráveis outros historiadores do futuro, os diálogos permanecerão sendo um entrelaçamento único no tempo, o que não implica que não possam ser apropriados, verdadeiros e pertinentes.

²⁶⁹ CASSIN, Barbara. op. cit., p. 206-207.

Bibliografia

ALMEIDA, Joseph A.. **Justice as an aspect of the polis in Solon's political poems: a reading of the fragments in light of the researches of new classical archeology.** Leiden: Brill, 2003.

ANTIFONTE; GÓRGIAS; ANTÍSTENES; ALCIDAMANTE. **Antiphontis, orationes et fragmenta, adiunctis Gorgiae, Antisthenis, Alcidamantis, quae feruntur declamationibus.** Editado por Friedrich Blass. Chicago: B. G. Teubner, 1871.

ARISTIDES, Élio. **Aristides.** Texto estabelecido por Wilhelm Dindorf. Leipzig: Weidmann, 1829.

ARISTÓFANES. As nuvens. In: **Cadernos de tradução.** Organizado por José Carlos Baracat Junior. Trechos traduzidos por Nykolos F. Motta e André Luiz Cruz Sousa. n° 32, jan-jun. Porto Alegre: Instituto de Letras – UFRGS, 2013.

_____. Clouds. In: **The comedies of Aristophanes.** Traduzido por William James Hickie. London: Bohn, 1853.

_____. **The acharnians, The knights, The clouds, The wasps.** Vol. I. Traduzido para o inglês por Benjamin Bickley Rogers. London: Willian Heinemann Ltd., 1930.

ARISTÓTELES. **Metafísica (livro I e livro II), Ética a Nicômaco, Poética.** Traduções de Vincenzo Coceo (Metafísica), Leonel Vallandro e Gerd Bornheim (Ética a Nicômaco) e Eudoro de Souza (Poética). São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1984.

_____. **On sophistical refutations, on coming-to-be and passing-away, on the cosmos.** Traduzido para o inglês por E. S. Forster e D. J. Furley. Londres: William Heinemann Ltd., 1955.

_____. **Retórica.** Tradução e notas de JÚNIOR, Manuel Alexandre; ALBERTO, Paulo Farmhouse; PENA, Abel do Nascimento. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles.** Traduzido por Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BAILLY, Anatole. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 2000.

BERTACHI, André Rodrigues. **O Panegírico, de Isócrates**: tradução e comentário. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2014.

BLAISE, Fabienne. Poetics and politics: tradition re-worked in Solon's "Eunomia" (Poem 4). In: **Sólon of Athens**: new historical and philological approaches. Editado por Josine H. Blok e André P. M. H. Lardinois. Leiden: Brill, 2006. p. 115.

CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico**: sofística, filosofia, retórica, literatura. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

CATROGA, Fernando. **Caminhos do fim da história**. Coimbra: Quarteto Editora, 2003.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots**. Paris: Librairie C. Klincksieck e Cie., 1999.

CODOÑER, Juan Signes. Introducción general. In.: **Discursos. ISÓCRATES**. Traduzido por Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

DE CROIX, G. E. M. **Athenian democratic origins**. New York: Oxford University Press, 2004.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. **Cunning Intelligence in Greek Culture and Society**. Traduzido por Jannet Lloyd. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

DIONÍSIO DE HALICARNASSO. **On literary composition**. Traduzido para o inglês por W. Rhys Roberts. Londres: Macmillan and Co., Limited, 1910.

EHRENBERG, Victor. **The people of Aristophanes**: a sociology of the old Attic Comedy. New York: Schocken Books, 1962.

FERREIRA, José Ribeiro. Educação em Esparta e Atenas: dois métodos e dois paradigmas. In: **Cidadania e paidéia na Grécia Antiga**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.

FREUD, Sigmund. **Civilization and its discontents**. Tradução para o inglês de James Strachey. New York: W. W. Norton & Company Inc., 1962.

GARVER, Eugene. **Aristotle's *Rhetoric*: an art of character**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

GINZBURG, Carlo. **Relações de força: história, retórica, prova**. Tradução de Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GNOZA, Jonathan Stanley. **Isocrates in Italy: the reception of Isocrates among the Romans and the Renaissance Humanists**. A dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in candidacy for the degree of Doctor of Philosophy. New Haven: Yale University, 2012.

HESÍODO. **Hesiod: the poems and fragments**. Traduzido para o inglês por A. W. Mair. Oxford: Clarendon Press, 1908.

HOMERO. **The Iliad**. Traduzido para o inglês por Robert Fagles. New York: Penguin Books, 1991.

ISÓCRATES. **Discours**. Traduzido para o francês por Georges Mathieu e Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1929. 4 v.

_____. **Isocrates**. Traduzido para o inglês por George Norlin. Londres: William Heinemann Ltd., 1980. 3 v.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

KENNEDY, George A. **La retórica clásica y su tradición Cristiana y secular, desde La antigüedad hasta nuestros días**. Tradução para o espanhol de Patrícia Garrido e Victoria Pineda. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2003.

LACAPRA, Dominick. **History & Criticism**. New York: Cornell University Press, 1985.

_____. Repensar la historia intelectual y leer textos. In: PALTÍ, Elias José. **Giro lingüístico e história intelectual**. Buenos Aires: Univ. Nacional de Quilmes, 1998.

LACERDA, Ticiano Curvelo Estrela de. **Contra os sofistas e Elogio de Helena de Isócrates**: tradução, notas e estudo introdutório. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2011.

LACLAU, Ernesto. **Emancipação e diferença**. Org. e tradução de Alice Casimiro Lopes e Elizabeth Macedo. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2011.

LATOUR, Bruno. Nem céu nem inferno. In: **Folha de São Paulo**. São Paulo, 28 de março de 1999. Disponível em: www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs28039922.htm. Acesso em: 24 de março de 2014.

_____. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na democracia. Traduzido por Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru: EDUSC, 2004.

LEÃO, Delfim Ferreira. A tradição dos Sete Sábios: o *sapiens* enquanto paradigma de uma identidade. In: **Cidadania e paidéia na Grécia Antiga**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.

LEFF, Michael. Isocrates, tradition and the rhetorical version of civic education. In: **Isocrates and civic education**. Editado por Takis Poulakos e David Depew. Austin: University of Texas Press, 2004.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. 7ª edição revisada. New York: Harpers & Brothers, 1883.

LOPES, Daniel Rossi Nunes. **O filósofo e o lobo**: filosofia e retórica no *Górgias* de Platão. Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas: UNICAMP, 2008.

LUCIANO DE SAMÓSSATA. **Como se escreve a história**. Traduzido por Jacinto Lins Brandão. Belo Horizonte: Tessitura, 2009.

MARROU, Henri-Iréné. **Historia de la educación en la Antigüedad**. Traduzido por Yago Barja de Quiroga. Madrid: Akal Editor, 1985.

MCADON, Brad. Plato's Denunciation of Rhetoric in the Phaedrus. In: **Rhetoric Review**. Vol. 23, nº 1, 21-39.

MCCOY, Marina. **Platão e a retórica de filósofos e sofistas**. Traduzido por Livia Oushiro. São Paulo: Madras Editora Ltda., 2010.

MILLER, Stephen G.. **Ancient Greek Athletics**. New Haven: Yale University Press, 2004.

MIRHADY, David; PAPILLON, Terry; TOO, Yun Lee. Introduction to Isocrates. In: **Isocrates I**. Traduzido por David Mirhady e Yun Lee Too. Austin: University of Texas, 2000.

NUSSBAUM, Martha. Aristophanes and Socrates on learning practical wisdom. In: **Aristophanes: essays in interpretation**. Editado por Jeffrey Henderson. New York: Cambridge University Press, 2009.

OBER, Josiah. Ability and Education. In: **Oxford readings in the attic orators**. Editado por Edwin Carawan. New York: Oxford University Press, 2007.

ONIANS, Richard Broxton. **The origins of European thought: about the body, the mind, the soul, the world, time and fate**. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.

PAPILLON, Terry L. Isocrates. In: **A companion to Greek Rhetoric**. Worthington, Ian (org.). Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007.

PLATÃO. **Diálogos: Menon, Banquete, Fedro**. Traduzido por Jorge Paleikat. Porto Alegre: Editora Globo, 1962.

_____. **Diálogos: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo**. Traduzido por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

_____. **Górgias**. Traduzido por Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. **Mênnon**. Traduzido por Maura Iglesias. Texto estabelecido por John Burnet. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **The laws of Plato**. Traduzido para o inglês por Thomas L. Pangle. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

POWNALL, Frances. **Lessons from the past**: the moral use of history in fourth-century prose. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2004.

POULAKOS, Takis. Isocrates' use of doxa. **Philosophy and rhetoric**. The Pennsylvania State University, University Park, PA. Vol. 34, N° 1, 61-78, 2001.

PRADO, Ana Lia do Amaral Almeida. Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo. In: **Clássica**: revista brasileira de estudos clássicos. vol. 19, nº 2. Belo Horizonte: SBEC, 2006.

QUINTILIANO. **Institutio oratoria**: books I-III. Traduzido para o inglês por H. E. Butler. Londres: St. Edmundsbury Press Ltd., 1996.

RAAFLAUB, Kurt A.. Warfare and Athenian society. In: **The Cambridge Companion to the age of Pericles**. Editado por Loren J. Samons II. New York: Cambridge University Press, 2007.

REGO, Julio de Figueiredo Lopes. **Os discursos cipriotas**: *Para Demônimo, Para Nícoles, Nícoles e Evágoras* de Isócrates, tradução, introdução e notas. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2010.

REINHARDT, Tobias. Rhetoric and Knowledge. In: WORTHINTON, Ian (org.). **A Companion to Greek Rhetoric**. SHIELDS, Christopher (org.). **The Blackwell Guide to Ancient Philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2007.

ROMILLY, Jacqueline de. **The great sophists in Periclean Athens**. Traduzido para o inglês por Janet Lloyd. New York: Oxford University Press, 1988.

SANDYWELL, Barry. **Presocratic reflexivity**: the construction of philosophical discourse c. 600-450 b.C.. London: Routledge, 1996.

SIDNEI PAGOTTO-EUZEPIO, Marcos. **Isócrates — A filosofia na penumbra**. Dissertação de mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000.

SOUZA, Ana Alexandre Alves de; Pinto, Maria José Vaz. **Sofistas: testemunhos e fragmentos**. Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 2005.

SPINELLI, Priscila Tesch. **A prudência na *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles**. São Leopoldo: Editora UNISINOS/ANPOF, 2007.

STAUFFER, Andrew. **The unity of Plato's *Gorgias*: rhetoric, justice, and the philosophic life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

TARNOPOLSKI, Christina. **Prudes, perverts and tyrants: Plato's *Gorgias* and the politics of shame**. Princeton: Princeton University Press, 2010.

TESSITORE, Aristide. **Reading Aristotle's *Ethics*: virtue, rhetoric, and political philosophy**. Albany: State University of New York Press, 1996.

THORLEY, John. **Athenian democracy**. New York: Routledge, 2004.

TIMMERMAN, David; SCHIAPPA, Edward. **Classical Greek rhetorical theory and the disciplining of discourse**. New York: Cambridge University Press, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Traduzido por Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo, Difel, 1984.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. Traduzido por António José da Silva Moreira. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. **Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia**. Tradução para o espanhol de Joaquina Aguilar. Madri: Alianza Editorial, 1984.

_____. **Writing history: essay on epistemology**. Traduzido para o inglês por Mina Moore-Rinvulcri. Middletown: Wesleyan University Press, 1984.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego: el cazador negro**. Barcelona: Ediciones península, 1983.

XENOFONTE. **Memoráveis**. Traduzido por Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009.

_____. **Xenophon**. Traduzido para o inglês por E. C. Marchant e G. W. Bowersock. Londres: William Heinemann Ltd., 1925.

Apêndice: Isócrates, tradição e filosofia



Na introdução a esse estudo, iniciamos com a apresentação de um texto de Bruno Latour, escrito para o jornal Folha de São Paulo, intitulado *Nem céu nem inferno*. Nele, Latour afirma que há séculos um mito fundador organiza as relações do mundo ocidental com a política. É o mito da caverna, presente na *República* de Platão, que descreve uma multidão aprisionada em seu interior, reduzida à percepção das aparências, acorrentada, sem a possibilidade de desviar delas os seus olhos, assistindo à projeção das sombras que partem de formas exteriores à caverna, tomando-as por realidade. Em contraposição a essa descrição de uma multidão iludida pelas aparências, o filósofo seria aquele que conseguisse romper com as correntes que o prendem a esse mundo ilusório e enganoso, encontrando o lugar de origem dessas projeções e, com isso, ascendendo da percepção das aparências das coisas para a sua realidade.

Retomando a argumentação de Latour, ele critica a descrição desse “mundo inferior” da caverna através de duas inverossimilhanças. A primeira inverossimilhança destacada é uma *inverossimilhança sociológica*. Não se pode explicar o mundo social no qual habita essa multidão representando-a como se fosse composta por indivíduos isolados, incapazes de se perceberem mutuamente e de se comunicar. Esses seres humanos, em dada situação, interagiriam tocando-se, ferindo-se, discutindo entre si e, se por acaso acontecesse de se acomodarem para desfrutar das aparências, o fariam por vontade própria, para aproveitar o seu jogo, e não por ignorância da existência de um mundo exterior. Latour afirma que a beleza do mito provém da tormentosa fratura conquistada pelo filósofo em relação às aparências, que depende inteiramente dessa *inverossimilhança sociológica*. Sem uma concepção inepta da vida em comunidade, não seria possível contrastar, por um lado, um filósofo santo e profeta e, por outro, o homem comum agrilhado à caverna. Segundo o autor, o platonismo só funciona mergulhando as pessoas comuns numa grande abjeção.

Na busca de entender o porquê de muitos sociólogos aderirem a essa imagem inverossímil do mundo social, Latour aborda a operação realizada pela *inverossimilhança que explica a potência do mito*. Se o filósofo ascende ao céu das

idéias, o faz despojando-se de todo e qualquer elemento do mundo social cruel e corrompido e, se chega à realidade plena, consegue fazê-lo por abandono dos antigos laços que o ligavam à caverna. O filósofo deve, portanto, desligar-se do povo, virgem de qualquer contaminação. Na verdade ocorrem, no mito, duas conversões: na primeira, o filósofo ascende às idéias, despojado das marcas do social; na segunda, retorna à caverna, transformado em cientista, para ordenar o inferno social graças aos seus conhecimentos obtidos com a clareza do sol. Nesse momento, em detrimento das aparências enganadoras, o filósofo dispõe das leis naturais descontaminadas da sociedade, que o fazem compreender o que é real. A crítica argumentada em *Nem céu nem inferno*, por Latour, às relações do mundo ocidental com a política e, mais especificamente, da ciência com a política, portanto, concentra-se em dois pontos. O primeiro é que sem corpo, colegas, instrumentos de medição e inúmeras outras variáveis que tornam complexas e parciais em sua perspectiva de análise qualquer estudo, nenhum cientista pode ascender a qualquer realidade *verificada e durável*. Além disso, a idéia bizarra e depreciativa do social dada pelo mito leva a crer que seja necessário desligar-se dele para se pensar *verdadeiramente*.



Nos últimos tempos, assistindo à televisão, deparei-me com a série *Cosmos: a spacetime odyssey*, apresentada pelo astrofísico Neil deGrasse Tyson e transmitida nesse mesmo ano de 2014 em que aqui escrevo. Por interesse pessoal e lembrança de como, em minha infância, esses seriados que se propõem a divulgar a produção científica para espectadores dela não tão íntimos me despertavam interesse, resolvi assistir a alguns episódios da série de 1980 que baseou essa reedição, chamada *Cosmos: a personal voyage*, apresentada esta, por sua vez, por Carl Sagan. Sagan foi um astrônomo bastante popular dedicado a pesquisas relacionadas à exploração do sistema solar por meio de sondas robóticas e à astrobiologia, tornando-se famoso, sobretudo, pelas recorrentes aparições em meios midiáticos e programas que se interessavam pela

propagação do conhecimento científico para um público bastante amplo.²⁷⁰ A série apresenta imagens de planetas, estrelas e galáxias com acompanhamento de uma “trilha sonora sintética e futurista de Vangelis”, combinando explicações de eventos astronômicos, físicos e químicos com o desenvolvimento do homem enquanto espécie e a história da ciência.²⁷¹ De acordo com Danilo Nogueira Albergaria Pereira, em sua dissertação de mestrado intitulada *A visão de ciência propagada por Carl Sagan*, esse interesse por entender assuntos das amplamente chamadas “ciências naturais” em diálogo com as humanidades provém da sua graduação em Física na Universidade de Chicago, afirmando que nessa instituição uma experiência deixaria resquícios em seu pensamento: “a passagem pelo programa Hutchins de educação clássica, que exigia dos graduandos, mesmo os das ciências naturais, o contato direto com clássicos da filosofia e da arte ocidentais”.²⁷²

Em um dos episódios da série, mais precisamente o sétimo, chamado *The backbone of night*, encontrei um tema que pode ser de nosso interesse e que me causou certa surpresa. Despertou bastante a minha atenção o retorno realizado por Sagan à filosofia grega antiga, e um claro posicionamento crítico diante dela para discorrer sobre os desdobramentos da ciência ocidental pelos próximos dois milênios. Em vez da série televisiva, farei referências ao livro homônimo de Sagan, publicado no mesmo ano e também com grande alcance de leitores,²⁷³ no qual a abordagem das temáticas dos episódios é um pouco mais alongada e detalhada. Sagan afirma que, no séc. VI a.C., na Jônia, propagou-se uma das grandes idéias já imaginadas pela espécie humana: a de que o universo era cognoscível. Isso seria possível graças a uma concepção de que o

²⁷⁰ PEREIRA, Danilo Nogueira Albergaria. **A visão de ciência propagada por Carl Sagan**. Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem e ao Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo. Campinas: UNICAMP, 2013. p. 6.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 7.

²⁷² *Ibid.*, p. 10. Robert Maynard Hutchins assumiu a presidência da Universidade de Chicago em 1930, e foi responsável pela promoção de uma educação geral centrada no estudo dos clássicos ou nos “grandes livros” da cultura ocidental. Em seu livro *No friendly voice*, opõe-se à antiga educação clássica americana, que teria se degenerado em uma defesa não da leitura e do entendimento do mundo antigo, mas no estudo de sua linguagem de modo infinitamente detalhado, como um fim em si mesmo, criando nos estudantes em geral um profundo desinteresse por suas obras. Em contraponto, defende um novo classicismo na educação, baseado em idéias — como reconhecê-las, analisá-las, desenvolvê-las e aplicá-las —, o que costumava ser feito outrora através do *trivium*: o estudo da gramática, da retórica e da lógica. Hutchins argumenta que um estudo formado pelos clássicos e pelo *trivium* seria uma experiência intelectual, um treinamento para a mente, que tornaria esses alunos muito mais aptos para lidar com as situações práticas do que aqueles educados de uma forma que realize apenas pequenas imitações hipotéticas dessas situações dentro da sala de aula. Ler: HUTCHINS, Robert Maynard. **No friendly voice**. Chicago: University of Chicago Press, 1936. p. 79-80.

²⁷³ O livro ocupou o segundo lugar no *ranking* dos mais vendidos no gênero não-ficção nos Estados Unidos em 1980. A série, por sua vez, foi exibida em mais de 60 países. Ler: PEREIRA, Danilo Nogueira Albergaria. *op. cit.*, p. 6.

universo apresenta uma ordem interna, existindo regularidades na natureza que permitiriam a revelação de seus segredos, não sendo completamente imprevisível.²⁷⁴ Essa idéia, para o autor, foi uma conscientização de que haveria uma maneira de se entender o mundo sem a hipótese divina, de que deveriam existir princípios, forças e leis da natureza através das quais o mundo poderia ser de alguma forma compreendido e estudado.²⁷⁵

Sagan entende que essa espécie de “revolução científica” ocorrida na Jônia no século VI a.C., protagonizada por grandes pensadores como Tales de Mileto, Demócrito e Anaxágoras, por muitas vezes foi erroneamente descrita como filosofia pré-socrática, sugerindo a idéia de que a sua principal função foi desenvolver e sustentar o caminho filosófico até Sócrates, Platão e Aristóteles, e talvez influenciá-los um pouco. Contudo, o autor defende que os antigos jônios pertenciam a uma tradição diferente e contraditória à filosofia dos séculos V e IV a.C. de Atenas, sobretudo oposta ao platonismo, assemelhando-se, em muitos aspectos, aos métodos utilizados pela ciência moderna.²⁷⁶ Os jônios acreditavam que a harmonia do universo e suas regularidades eram acessíveis através da observação e das experiências, método que ainda prevalece na investigação científica. No entanto, na raiz de outra tradição, que Sagan identifica como grande influência do platonismo, um método bastante diferente se desenvolveu. Para os pitagóricos, as leis da natureza poderiam ser deduzidas através do pensamento puro. Seguindo um caminho diferente dos experimentalistas jônios, os pitagóricos acreditavam na certeza da demonstração matemática e na existência de um mundo imaculado acessível ao intelecto humano, em contraste com a realidade desordenada do mundo cotidiano. Na sua matemática, engajavam-se na descoberta de uma realidade perfeita, um domínio divino, do qual o nosso mundo não era mais do que um reflexo imperfeito. Sagan encontra, no mito da caverna platônico, uma reverberação do pitagorismo, com seus prisioneiros amarrados de forma tal que só poderiam ver as sombras projetadas das formas, nunca supondo a sua realidade, acessível apenas se pudessem mover as suas cabeças.²⁷⁷

No reconhecimento de Pitágoras e Platão de que o universo é cognoscível, e de que há um suporte matemático em relação à natureza, o autor de *Cosmos* reconhece um

²⁷⁴ SAGAN, Carl. *Cosmos*. Tradução de Ângela do Nascimento Machado. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1981. p. 175.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 176.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 182.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 183.

grande avanço científico. No entanto, na supressão de fatos inquietantes, na aversão à experiência, na aceitação do misticismo, na fácil aceitação de sociedades escravagistas e na idéia de que a ciência deveria ser guardada para uma elite restrita, Sagan afirma ter acontecido um atraso no empreendimento humano.²⁷⁸ Utilizando o exemplo da ocultação do dodecaedro, um dos cinco sólidos perfeitos de Pitágoras, e da raiz de 2, ou seja, da razão entre a diagonal e o lado de um quadrado, ele sustenta que, mesmo nos dias atuais, ainda encontramos cientistas opostos à popularização da ciência, buscando restringir um conhecimento sagrado a ser guardado num culto, sem ser maculado pela compreensão pública.²⁷⁹ Os seguidores das idéias platônicas, por fim, e o cristianismo, que herdou muito de seu modo de pensar, mantiveram a noção peculiar de que o nosso mundo cotidiano era contaminado e de certo modo sujo, enquanto, por outro lado, o céu onde permaneciam as leis naturais e a harmonia era perfeito e divino.²⁸⁰



Pode parecer um tanto estranho que eu tenha apresentado essas considerações de alguém não dedicado especificamente aos estudos históricos e à filosofia sobre o tema, em uma série televisiva e em um livro voltado, sobretudo, à propagação do conhecimento acadêmico para públicos bastante diversos. No entanto, observo alguns pontos que podem ser de nosso interesse. Tanto no texto de Bruno Latour, publicado em um jornal de grande circulação, quanto nos trabalhos de Sagan, a filosofia grega antiga foi utilizada para pensar a produção de conhecimento contemporânea e estabelecer conexões entre essa filosofia e os modos atuais de se pensar a interação entre os ambientes científicos e a política. Ambos, também em convergência de interesses, dirigem uma crítica ao platonismo, cada qual a seu modo, e apresentam como ilustrativo o mito da caverna, em que o intelectual ou filósofo afasta-se das marcas que o fazem

²⁷⁸ SAGAN, Carl. op. cit., p. 187. Sobre a idéia de “atraso no empreendimento humano”, o autor parece defender a idéia de que cada civilização, seja a China, a Índia ou a América Central, acabaria por ter se voltado para a ciência caso tivessem mais tempo, pois as culturas se desenvolvem, para ele, em ritmos diferentes e não evoluem das mesmas formas, como pode ser lido na p. 176. Percebe-se uma clara noção progressista, evolucionista e escatológica da civilização e de sua história, com uma teleologia que acabaria por conduzir, inevitavelmente, embora cada qual ao seu ritmo, rumo ao aprimoramento científico.

²⁷⁹ Ibid., p. 184.

²⁸⁰ Ibid., p. 188.

parte constituinte de uma sociedade e de um momento específico no tempo para conseguir pensar verdadeiramente, em um plano abstrato estável não corrompido pelas inconstâncias e aparente caos do cotidiano. Não ressalto, aqui, como já afirmei na introdução, a propriedade da leitura realizada de Platão ou da tradição platônica pelos dois autores, e nem afirmo que as duas leituras sejam propriamente similares. Enfatizo, contudo, que em ambos os textos é evidente um posicionamento perante a tradição filosófica, o que, além de estudo um dos clássicos — e como qualquer estudo dos clássicos —, implica consequências políticas e epistemológicas na atualidade, reavaliando a tradição, seja para criticar tendências predominantes ou revalidá-las, seja reativando tendências submersas ou fortalecendo as já prevalecentes.

Por isso, quando propus nesse texto como objetivo principal uma investigação da influência do *kairós* na *philosophía* de Isócrates, deter-se primeiramente nas disputas pela hegemonia da significação da palavra *philósophos* foi necessário. Esses debates do séc. V e IV a.C. sobre o que é a *philosophía* e como deveria ser o seu ensino, quais os limites do seu saber, ao que caberia se dedicar e, acima de tudo, a quem competiria ser considerado *philósophos* e quem mereceria ser afastado dessa alcunha, parecem insinuar alguma similaridade, talvez nem tão remota, com a nossa busca por resguardar a legitimidade do conhecimento sob o termo *ciência*. A separação do filosófico e do sofístico é um primeiro momento de triagem sobre quais autores prevaleceriam com seus pontos de vista acerca da epistemologia, da pedagogia e das maneiras como interagiriam a intelectualidade e a política na cultura ocidental. Se ambos os textos que apresentamos, tanto de Latour quanto de Sagan, remetem ao platonismo para criticar o modo como alguns intelectuais ainda hoje pensam essas questões, é porque essa tradição que nos foi legada, legitimada, criticada e comentada em séculos por um vastíssimo número de estudiosos e comentaristas permanece muito influente na maneira como pensamos o conhecimento. E, mesmo que hipoteticamente ambas as leituras de Platão ou do platonismo não sejam adequadas, o próprio fato de pensá-las faz com que seja conveniente inserir nosso estudo nesse diálogo. Seja para que possamos delinear acuradamente os contornos do pensamento isocrático matizado com o de seus interlocutores em seu próprio tempo, ou para que, com isso, analisemos criticamente se a sua *philosophía* é capaz de nos oferecer alternativas interessantes a um cânone filosófico ocidental sustentado, sobretudo, no platonismo e no aristotelismo, sugiro que a influência da noção de *kairós* em Isócrates implica em uma valorização do mundo

cotidiano e do conhecimento nele produzido, sem que necessitemos abdicar das marcas do social identificadas por Latour no mito da caverna para que pensemos verdadeiramente.



Também em nossa introdução, vimos que Carlo Ginzburg, no livro *Relações de força: história, retórica, prova*, recorre a um posicionamento perante a filosofia e a retórica grega antiga para sustentar a sua crítica ao que ele chama de um “desafio cético” na historiografia, que teria por objetivo reduzir a história à sua dimensão narrativa. Essa redução seria consequência de uma noção de retórica contraposta à prova, anti-referencial, que constrói um mundo textual autônomo sem nenhuma relação demonstrável com uma realidade extratextual à qual se refere. Em contraposição, afirmo que, embora por um lado me afaste de uma concepção de historiografia excessivamente aproximada da literatura, também não concordo, parafraseando Dominick LaCapra, com os excessos de uma história que se pretenda como uma reconstrução do passado, ou como um descobrimento da realidade total de uma sociedade através dos rastros que ela deixa de si mesma, subtraindo-se da reflexão sobre as relações entre o presente de escrita do historiador e os instrumentos por ele utilizados para estudar esse passado.

Ainda no livro *Relações de força*, no segundo capítulo, intitulado “Lorenzo Valla e a doação de Constantino”, Carlo Ginzburg recorre à obra de Valla chamada *A falsa e enganadora doação de Constantino (De falsa credita et ementita Constantini donatione declamatio)* para sustentar a origem do método crítico moderno em uma idéia de retórica não contraposta à prova, oriunda das leituras que Valla realizou de Quintiliano e que este herdara, por sua vez, da retórica aristotélica. *A falsa e enganadora doação de Constantino* foi escrita por Lorenzo Valla em 1440, quando este tinha 37 anos, e se propunha a comprovar que o *Decreto de Constantino (Constitutum Constantini)* — documento certificador de que o imperador Constantino, em gratidão ao papa Silvestre, o qual o teria curado da lepra através de um milagre, doara um terço do

Império Romano à Igreja — era falso. A opinião mais aceita é que este documento foi forjado durante o século VIII, para sustentar as pretensões do papa ao poder temporal.²⁸¹

Sobre *A falsa e enganadora doação de Constantino*, Carlo Ginzburg afirma que Valla emitiu dois juízos: o primeiro, é que se trataria de um assunto de direito canônico e de teologia, mas contra todos os canonistas e teólogos; e, também, que Valla contou, sobre a sua própria obra, que jamais tinha elaborado algo tão oratório quanto aquele discurso. Embora, para Ginzburg, os dois juízos aparentem ser contraditórios, defende que eles não o são de fato, pois o primeiro versaria sobre o conteúdo da obra, e o segundo sobre as suas características formais.²⁸² Ginzburg ainda analisa as duas partes nas quais o texto de Valla está dividido, considerando que, em uma delas, a doação de Constantino é analisada e rejeitada de um ponto de vista psicológico, baseado em uma série de diálogos fictícios entre Constantino e seus filhos e também com o papa, e, na outra parte, Valla demonstra a falsidade do documento através de uma discussão que revela os seus anacronismos, suas contradições e os seus erros grosseiros.²⁸³ Para Ginzburg, a distância entre o Lorenzo Valla polemista da primeira parte do discurso, dedicado a uma abordagem mais psicológica e a diálogos imaginários, e o Valla iniciador da crítica histórica moderna da segunda parte parece insuperável; no entanto, essa dificuldade partiria de um problema mais vasto. Eis que somos levados então a um dos principais argumentos de *Relações de força*: a noção de *prova* tem sido considerada como traço característico da historiografia positivista, reflexo de uma idéia de *retórica* contraposta à *prova*, consequência da “viragem lingüística”, que deveria mais propriamente ser definida como “viragem retórica”.²⁸⁴

Observando essa aparente contradição entre um Valla polemista e um Valla iniciador da crítica histórica moderna, Ginzburg pergunta-se: afinal, o que era a retórica, para Valla? O autor inicia sua resposta argumentando que, em *A falsa e enganadora doação de Constantino*, Valla não hesitava em misturar, na mesma obra retórica e filológica, diálogos fictícios e discussões minuciosas de provas documentais. Essa ausência de hesitação seria proveniente da idéia de retórica herdada por Lorenzo Valla de suas leituras da obra de Quintiliano chamada *Institutio oratoria*, na qual, no livro V,

²⁸¹ GINZBURG, Carlo. op. cit., p. 64-65.

²⁸² Ibid., p. 66.

²⁸³ Ibid., p. 67.

²⁸⁴ Ibid., p. 68.

pode-se encontrar um amplo desenvolvimento sobre as provas.²⁸⁵ A demonstração da falsidade do *Decreto de Constantino* seguiria então, de perto, as sugestões de Quintiliano, sustentando que o documento carece de verossimilhança, é contrariado por outros documentos e inclui dados cronológicos intrinsecamente contraditórios. De acordo com a opinião de Carlo Ginzburg, Quintiliano era um escritor muito eficaz, provavelmente um ótimo professor, mas não era um pensador característico por sua originalidade. Afirma que a *Institutio oratoria* ecoa elementos da *Retórica* de Aristóteles. Embora, talvez, Quintiliano não tenha lido diretamente a *Retórica* aristotélica, muitos pontos de convergência são notáveis, como exemplifica na divisão entre as provas técnicas e extratécnicas.²⁸⁶ Se, por um lado, Cícero teria sepultado a tradição aristotélica no âmbito retórico, fazendo prevalecer uma noção de retórica como técnica de convencimento emotivo, na qual as provas exercem um papel marginal, por outro, Valla teria tentado preencher o fosso entre a historiografia e o antiquariato, animado por pressupostos anticiceronianos, baseado na leitura de Quintiliano, para Ginzburg o grande preservador do núcleo fundamental da retórica aristotélica enraizada na idéia de prova graças ao seu *Institutio oratoria*.²⁸⁷

É importante notar que Ginzburg atenta para as hostilidades que Lorenzo Valla expressou em relação à filosofia de Aristóteles. Sublinha que, na introdução de *Os feitos de Fernando, rei de Aragão (Gesta Ferdinandi regis Aragonum)*, Valla criticou “certos filósofos, mui grandes e mui antigos”, que tinham colocado os poetas acima dos historiadores, sustentando que os poetas estavam mais próximos da filosofia porque tratavam de questões gerais e transmitiam ensinamentos universais com exemplos criados, enquanto os historiadores limitavam-se a relatar o que alguns indivíduos haviam feito realmente, claramente aludindo à *Poética* de Aristóteles.²⁸⁸ Contudo, Ginzburg evidencia que também, na mesma obra, Valla afirmou que a arte oratória é a mãe da história, o que não entraria em conflito com uma oratória — ou retórica — que tivesse como núcleo fundamental a noção de prova. Portanto, para Ginzburg, muito da crítica histórica moderna iniciada por Valla remonta a Aristóteles, recebida através da *Institutio oratoria* de Quintiliano, na qual se argumenta que dados cronológicos intrinsecamente contraditórios demonstram a falsidade de um documento. Valla ainda

²⁸⁵ GINZBURG, Carlo. op. cit., p. 72.

²⁸⁶ Ibid., p. 73.

²⁸⁷ Ibid., p. 75.

²⁸⁸ ARISTÓTELES, *Poética*, 1451a-b.

adiciona a esse método crítico os anacronismos textuais como instrumento de análise histórica, constituindo esse tipo de crítica realmente um ponto de viragem, ou “um evento intelectual de alcance incalculável”.²⁸⁹



Todavia, essa aproximação entre Lorenzo Valla e a retórica aristotélica, intermediada pelas leituras de Quintiliano, que resultaria no método crítico histórico moderno através de uma retórica não contraposta a prova, pode ser analisada de outros pontos de vista. Em um estudo intitulado *Isocrates in Italy: the reception of Isocrates among the Romans and the Renaissance Humanists*, Jonathan Stanley Gnoza defende a tese de que a retórica de Valla herda, também através de Quintiliano, alguns elementos da *philosophía* isocrática — *philosophía* esta que, por sua vez, não realiza uma cisão com a retórica. Gnoza nota que Valla era um bom conhecedor do grego antigo, sendo o primeiro a traduzir Tucídides para o latim, e que trabalhou ainda por um tempo em uma tradução de Heródoto, ambas a serviço do papa Nicolau V. Além disso, embora não tenha traduzido nenhum texto de Isócrates, certamente conhecia suas obras, o que pode ser comprovado pelos seus comentários a *Institutio oratoria* de Quintiliano.²⁹⁰ Em *Institutio oratoria*, Quintiliano cita que a razão (*ratio*) nos distingue menos dos outros animais do que o discurso ou a capacidade de comunicarmo-nos uns com os outros (*loquendo possemus*), pois os animais são aptos à construção de ninhos e tocas, à criação de seus filhotes, ao armazenamento de comida para o inverno, à fabricação de mel e de cera, possuindo por isso certo grau de razão (*nonnullius fortasse rationis est*), mas pelo fato destas criaturas não possuírem a capacidade do discurso e da comunicação (*sed quia carent sermone*), são chamadas de mudas e irracionais (*muta atque irrationalia vocantur*).²⁹¹ Gnoza sugere, então, que essa argumentação e a idéia de que o elemento distintivo entre os humanos e os animais é o *discurso* e não a *razão* provém de uma passagem da *Antídosis*, de Isócrates. Nesse trecho, já citado em nosso segundo capítulo, Isócrates defende que, de todas as faculdades que pertencem à natureza humana, a capacidade de se expressar e se comunicar é a causa da maioria dos

²⁸⁹ GINZBURG, Carlo. op. cit., p. 75-76.

²⁹⁰ GNOZA, Jonathan Stanley. op. cit., p. 254.

²⁹¹ QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 2.16.15-16.

nossos bens. Em outras capacidades que também possuímos, não somos superiores a outros animais, como na velocidade e na força; contudo, por possuímos a capacidade de persuadir uns aos outros e esclarecer para outras pessoas aquilo aqui desejamos, escapamos da vida dos animais selvagens e nos agrupamos, fundamos cidades, criamos leis, descobrimos e inventamos conhecimentos especializados e em todas as instituições idealizadas pelos homens o *lógos* ajudou a estabelecer. Foi graças ao *lógos* que se criaram as regras do justo e do injusto, do bom e do ruim, assim como do belo e do vergonhoso. Se não fosse por isso, não estaríamos aptos a viver em comunidade; e, justamente para mantermo-nos vivendo de modo eficaz em comunidade, se deve educar aos não-educados e ter estima pelos sábios, pois se expressar bem e ter um bom entendimento são os maiores indícios que revelam uma pessoa culta e educada, cujo discurso verdadeiro, legítimo e justo é o reflexo de uma alma boa e leal.²⁹²

Portanto, para Gnoza, Lorenzo Valla acaba por adquirir, através de Quintiliano, a idéia de Isócrates de que o principal elemento distintivo entre os homens e os demais animais é o *discurso* e a capacidade de *se comunicar*, e não a *razão*. Curiosamente, o argumento utilizado por Valla para justificar uma possível confusão ou mesmo má interpretação intencional é característico daquilo que Ginzburg identificaria como surgimento da moderna crítica histórica, utilizando-se de procedimentos filológicos. Gnoza remete à explanação de Valla em *Repastinatio dialectice et philosophie*, na qual assinala que os gregos chamavam com o mesmo termo as coisas *mudas* e as *irracionais* (*áloga*), pois a mesma palavra (*lógos*) denominava *discurso* e *razão*. Valla suspeita que, inicialmente, se chamavam os animais mudos de *áloga*, pela ausência da fala, mas posteriormente, pela ambigüidade da palavra, filósofos enganadores (*captiosis philosophis*) defenderam que seriam assim chamados por lhes faltar a razão. No entanto, *lógos* significava discurso antes de assumir o sentido da racionalidade, por ser proveniente do verbo *légō*, que significa “eu digo” ou “eu falo”, e não “eu penso” ou “eu raciocino”. Por fim, Valla prossegue afirmando que, nas palavras de Quintiliano, os animais eram chamados não apenas de *mudos*, mas também de *irracionais*, pelo simples fato de não falarem (*ou légousin*). Deste modo, é o *lógos* no sentido de *discurso*, e não de *razão*, que torna o homem um animal civilizado.²⁹³

²⁹² ISÓCRATES, *Antídosis*, 253-255.

²⁹³ GNOZA, Jonathan Stanley. op. cit., p. 256-257.

Se Ginzburg compreende um Lorenzo Valla simpático à retórica aristotélica através da leitura de Quintiliano — mesmo que talvez sem o saber —, Lodi Nauta, no livro *In defense of common sense: Lorenzo Valla's humanist critique of scholastic philosophy*, sugere-nos um caminho diferente. Nauta sustenta que a defesa de Valla de que o distintivo entre os homens e os animais é o discurso e não a razão — afirmando que os animais também possuem alma e são dotados de certa racionalidade — é uma crítica direta a Aristóteles. Essa assertiva de Valla, para Nauta, certamente não se realiza por amor aos animais, mas para colocar Aristóteles contra as suas autoridades favoritas, Cícero e Quintiliano.²⁹⁴ Em outro momento do livro, Nauta considera que Aristóteles é freqüentemente singularizado na crítica de Valla porque, em torno de seus textos, todo um paradigma de pensamento se desenvolveu, diante do qual Valla se insurge: a escolástica aristotélica. Esse paradigma, de acordo com Valla, reivindicava arrogantemente a posse da verdade, sufocando opiniões independentes e o pensamento crítico; para contrapor-se a esse paradigma e a Aristóteles, a quem Valla por diversas vezes se demonstrou hostil, apresentava-se a si próprio como uma espécie de *outsider*, expondo um trabalho repleto de um “sentimento visceral”, uma convicção de que outra abordagem era necessária, baseada no tratamento lingüístico e na persuasão retórica, tendo como principal guia o senso comum.²⁹⁵ No mesmo caminho, Charles Edward Trinkaus, em sua introdução para o livro *The renaissance philosophy of man*, afirma que Valla compartilhava muitas das antipatias que alguns humanistas nutriam em relação a Aristóteles, à dialética e aos escolásticos. Por outro lado, Valla dedicou considerável interesse à filologia e manifestou um gosto apurado pelo diálogo e por modos informais de apresentação e argumentação, expressando hostilidades às antigas escolas de filosofia, não participando nem do reflorescimento da filosofia estóica, nem antecipando o neoplatonismo.²⁹⁶

Nessa hostilidade às antigas escolas filosóficas, principalmente no que se refere ao aristotelismo e ao platonismo, Gnoza percebe uma influência isocrática, mesmo que inconsciente, adquirida esta, por sua vez, também através de Quintiliano. Além da convergência de opinião quanto ao caráter distintivo exercido pelo *lógos* humano em

²⁹⁴ NAUTA, Lodi. **In defense of common sense: Lorenzo Valla's humanist critique of scholastic philosophy**. Cambridge: Harvard University Press, 2009. p. 130-131.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 271.

²⁹⁶ TRINKAUS, Charles Edward. Introduction. In: CASSIRER, Ernst; KRISTELLER, Paul Oskar; RANDALL JR., John Herman. **The renaissance philosophy of man**. Chicago: The University of Chicago Press, 1959. p. 147.

relação aos demais animais, baseado nos comentários realizados por Valla à *Institutio oratoria* em 1444, Gnoza enfatiza que ele considerava ser o orador o verdadeiro sábio, e não o filósofo. No entanto, observa também que há uma diferença de terminologia entre Isócrates e Valla: Isócrates mantém a idéia do filósofo, sendo a filosofia, então, algo bom, mesmo que a sua maneira. Para Gnoza, se Isócrates definisse os conceitos nos termos de Valla, provavelmente diria que o verdadeiro filósofo é o *orator*, antes do sofista ou do pensador erístico. Lorenzo Valla, por outro lado, deseja fazer da filosofia uma palavra de conotação ruim e negativa, talvez de modo semelhante ao que foi feito nos séculos V e IV a.C. com a palavra *sophistés*. Lembra ainda Gnoza que Valla, em *De libero arbitrio*, chega a afirmar que a Cristandade não precisa da filosofia, identificada como a causa de quase todas as heresias. Não reivindicando o termo *philosophía*, Valla segue, então, Quintiliano, mais interessado nas palavras *orator* (orador) e *sapientia* (sabedoria).²⁹⁷ Mesmo quando a influência de Isócrates não é evidente, afirma que Valla demonstra um espírito profundamente isocrático, provavelmente sendo o mais semelhante ao filósofo grego ainda se considerado dentre aqueles humanistas que traduziram Isócrates, devido à defesa do argumento de que o orador deveria ser considerado o verdadeiro sábio. Enquanto outros humanistas conferiam algum papel para Isócrates, mas seguiam apreciando predominantemente Platão e Aristóteles, Valla dava pouca atenção a Platão, cujo qual, segundo Gnoza, denegriu indiretamente no livro IV de *De linguae latinae elegantia*, e dirigia uma grande quantidade de críticas severas a Aristóteles. Considerando Valla como um humanista bastante atípico, propõe que um dos aspectos dessa singularidade é a sua rejeição isocrática da tradição filosófica iniciada por Platão.²⁹⁸

Todas essas questões sobre o desprezo de Valla pela palavra filosofia, dedicando-se ao elogio do orador, devido à herança filosófica provinda de Isócrates através de Quintiliano, segundo Gnoza, ou sobre a busca realizada por Carlo Ginzburg de uma retórica aproximada da noção de prova em Valla, resultado dos traços da retórica aristotélica presentes também na leitura de Quintiliano, me remetem à questão estudada no primeiro capítulo deste texto, que trata da fragilidade da ruptura entre o que é filosófico e o que é sofístico e os embates em torno da hegemonia sobre o sentido da palavra *philosophía* durante o século V e IV a.C. em Atenas. Contudo, ainda seguirei alguns passos do raciocínio de Gnoza, em que ele afirma que, já entre os romanos,

²⁹⁷ GNOZA, Jonathan Stanley. op. cit., p. 257-258.

²⁹⁸ Ibid., p. 259.

Isócrates era categorizado predominantemente como pertencendo à tradição retórica, e não à filosófica. De acordo com Gnoza, apesar do respeito de Cícero e Quintiliano ao pensamento isocrático, seus usos do termo *philosophía* são mais próximos do sentido a ele conferido por Platão do que por Isócrates — o que se manteria, posteriormente, com os humanistas do Renascimento.²⁹⁹ Nos textos de Cícero, Isócrates foi uma presença constante, significativa e multifacetada, principalmente naqueles que tratam da retórica.³⁰⁰ Para Cícero, Isócrates fundou uma tradição retórica alternativa a Aristóteles, da qual ele próprio se influenciaria.³⁰¹ Tanto em *De oratore* quanto em *De inventione*, utiliza de modo semelhante a Quintiliano o argumento de que os humanos distinguem-se dos animais através do discurso; é pelo discurso, portanto, que convém aos humanos buscar superar-se uns aos outros.³⁰² A tese central em *De oratore* — ainda parafraseando o texto de Gnoza — é que a eloquência, como disciplina ou virtude, inclui a sabedoria e o conhecimento como componentes intrinsecamente necessários. Cícero concorda com as afirmações de Isócrates de que uma disciplina que trate da eloquência deva incluir nela mesma a prudência, correlativa da *phrónēsis*, criticando Sócrates e a tradição platônica por separá-las.³⁰³

No entanto, Gnoza destaca algumas diferenças entre Cícero e Isócrates: como Isócrates considera o seu ensino oratório *philosophía* — análise da qual eu discordo e cujo tema voltarei em seguida —, seria redundante se ele dissesse que o orador precisa aprendê-la. Mas Cícero considera a filosofia como algo distinto da oratória.³⁰⁴ Assinala que em *Brutus* e em *Orator*, Cícero parece não aceitar nem a definição de *philosophía* isocrática, por um lado, nem a sua autodescrição como *philósophos*. Apesar de sua admiração por Isócrates, Cícero se alinha a Platão na definição desses importantes termos. Pode-se pensar, também, que Cícero não se imaginava como tomando o lado de um ou de outro diante dessa disputa; Gnoza sugere que, como Aristóteles, ele se retrata sendo levado a combinar filosofia e eloquência, e essa separação conceitual entre ambas está distante do entendimento isocrático da questão.³⁰⁵

Prosseguindo na tese de que Isócrates, já entre os romanos, foi relegado à tradição retórica, Gnoza cita Veleio Patérculo, o qual menciona Isócrates como um

²⁹⁹ GNOZA, Jonathan Stanley. op. cit., p. 2-3.

³⁰⁰ Ibid., p. 57.

³⁰¹ Ibid., p. 63.

³⁰² Ibid., p. 68.

³⁰³ Ibid., p. 76-78.

³⁰⁴ Ibid., p. 110.

³⁰⁵ Ibid., p. 111-112.

grande orador que viveu numa época de oratória grandiosa e, partindo do argumento de que pessoas talentosas em determinados campos concentram-se nas mesmas épocas, cita três grandes tragediógrafos — Ésquilo, Sófocles e Eurípides — e três grandes filósofos — Sócrates, Platão e Aristóteles. Deste modo, leva a crer que Isócrates não se enquadra na categoria dos filósofos, pertencendo ao campo dos oradores.³⁰⁶ Em Quintiliano, assim como em Cícero, Isócrates goza de boa reputação e influencia significativamente sua obra. Todavia, os dois pensam diferentemente acerca do bom discurso e da filosofia. Quintiliano chama a disciplina que ambiciona transmitir de *rhetorice*, um termo que Isócrates nunca utilizou para denominar o seu conhecimento (considerando seu relativo grego, *rhetorikḗ*).³⁰⁷ Embora elogie Isócrates por considerá-lo entre aqueles que tinham uma boa opinião sobre a retórica, ao contrário daqueles que a associavam à aparência da verdade e não à verdade, não aceita a identificação isocrática entre a retórica e a filosofia, definindo *rhetorice* como “o conhecimento do falar bem” (*bene dicendi scientiam*). De modo geral, para Gnoza, esse “conhecimento do falar bem” constitui também o interesse de Isócrates, mas Quintiliano distancia-se da sua terminologia, utilizando-se da palavra *rhetorice* em detrimento de *philosophía*.³⁰⁸

Para Gnoza, portanto, Isócrates perdeu para Platão a disputa sobre a definição do termo *philosophía*. Patérculo o insere dentro do círculo dos oradores, e não juntamente a Sócrates, Platão e Aristóteles. Nem mesmo em Cícero e Quintiliano a definição isocrática de *philosophía* prevalece. Na Antiguidade Tardia, também se persistiu nessa preferência por fortalecer uma terminologia de tradição não-isocrática. Censorino chama Isócrates de *rhetor*, um “professor de retórica”, embora a palavra *philosophus* estivesse disponível. Magno Ausônio descreve, por sua vez, a obra de Isócrates com o adjetivo *sophisticus*, ao criar uma lista de grandes realizações que seriam difíceis de igualar. Vitorino relata uma versão da história ciceroniana de que Aristóteles ensinou retórica movido pela glória de Isócrates e, por outro lado, praticou filosofia pela glória de Xenócrates, contrastando retórica e filosofia. Em Martiniano Capela, Isócrates aparece no livro *De rhetorica* em uma lista de oradores, conjuntamente a Ésquines e Lísias. Macróbio não apenas chama Isócrates de orador, mas exhibe uma definição

³⁰⁶ GNOZA, Jonathan Stanley. op. cit., p. 118.

³⁰⁷ Ibid., p. 120-123.

³⁰⁸ Ibid., p. 124.

extremamente contrária à isocrática de que a oratória é menos digna que a filosofia, seguindo a distinção da tradição platônica.³⁰⁹

Se em Ginzburg, por um lado, temos um Lorenzo Valla retratado como iniciador da crítica histórica moderna, baseando-se em uma noção de retórica não contraposta à prova advinda da *Retórica* de Aristóteles e absorvida, por sua vez, através de suas leituras de Quintiliano, Nauta nos apresenta outro Valla, crítico de Aristóteles, enfatizando o argumento de que os homens não se distinguem dos animais devido à razão, mas pela capacidade de se expressar e de se comunicar. A dissertação de Gnoza também insiste nesse ponto, defendendo ainda um caráter isocrático ao pensamento de Valla, perceptível pelo mesmo argumento citado por Nauta. Este argumento é citado também por Quintiliano e Gnoza reconhece a sua origem na *Antídosis*, de Isócrates. Portanto Gnoza, através de uma análise distinta da de Ginzburg, também reconhece uma relação entre Valla e a retórica ou filosofia grega mediada por Quintiliano, mas de herança isocrática em vez de aristotélica. Importa-nos que, em todos os casos, a interação de um autor com a sua tradição anterior foi utilizada para comprovar um ponto de vista, ou a postura de um autor diante do “cânone” retórico ou filosófico serviu para que pudéssemos entender melhor a obra desse próprio autor.

Já vimos que Gnoza qualifica Valla como provavelmente o mais isocrático dos humanistas, mesmo que existam entre eles algumas diferenças terminológicas. Enquanto Isócrates mantém a idéia do filósofo, considerando a filosofia algo bom, Valla deseja fazer da filosofia algo ruim, depreciando a palavra. No entanto, segundo o autor, ambos concordariam que o *orator* é o verdadeiro sábio. Até o momento, provavelmente parece claro que considero o *philosophos* isocrático também um orador, mas muito mais que um orador, e se não o denominou um *rhētōr* e nem ao seu ensino e pensamento *rhetorikē*, certamente teve os seus motivos para isso. Ginzburg, ademais, surpreende-se que Valla tenha misturado na mesma obra *retórica* e *filológica* diálogos fictícios e provas documentais, e explica o que seria um aparente paradoxo através de uma noção de retórica não contraposta à prova. Em Aristóteles, encontra uma idéia de retórica distinta e crítica daquela dos sofistas, os quais Ginzburg afirma terem-na entendido como a “arte de convencer por meio da ação dos afetos”, e mesmo da de Platão, que os condenara pelos mesmos motivos.³¹⁰ Essa retórica sofística, portanto, afastada da prova,

³⁰⁹ GNOZA, Jonathan Stanley. op. cit., p. 131-133.

³¹⁰ GINZBURG, Carlo. op. cit., p. 49.

é a mesma retórica de seus opositores engajados no “desafio cético”, que produzem uma historiografia enraizada no convencimento, tendo por fim a eficácia em vez da verdade, que constrói um mundo textual autônomo de modo não distinto de um romance, ausente de uma relação demonstrável com a realidade extratextual à qual se refere.³¹¹ Na nossa introdução, aprofundi as teses de Latour em *Nem céu nem inferno* a partir do seu livro *Políticas da natureza*; nele, afirma ser comum enquadrar aqueles que criticam a “dupla ruptura” realizada pelo filósofo em relação à caverna do mito como relativistas, sofistas, imorais, pessoas que desejam arruinar as oportunidades de aceder a uma realidade exterior.³¹² Aquela discussão apresentada no primeiro capítulo, sobre a disputa em torno da hegemonia do sentido do termo *philosophía*, ainda permanece atual, embora assumam novos contornos, e a tentativa de afastar modos de pensamento da legitimidade científica ainda por muitas vezes lembra a condenação e má reputação adquirida pela palavra *sophistés*. É importante salientar que mesmo Isócrates teve os seus sofistas, o que o próprio título *Contra os sofistas* já indica; no entanto, diferentemente de Platão e Aristóteles — e essa talvez seja a sua maior especificidade —, Isócrates não realiza uma cisão entre a retórica e a sua *philosophía*. A partir disso, se hipoteticamente atualizamos o questionamento sobre as relações entre história e retórica — ou sobre qualquer conhecimento legítimo produzido e retórica —, isocraticamente, a própria separação seria ela mesma absurda, pois conhecimento e retórica — as *dóxai* e os *lógoi* — são inseparáveis *da* e inerentes à filosofia.



Só é possível que percebamos uma contradição em Isócrates autodenominar-se *philosophos* se, num primeiro passo, entendermos que a sua *philosophía* é sinônimo de retórica e, por consequência, assumirmos a prerrogativa de que a filosofia deve ser separada da retórica. Discordo de ambas as assertivas. Analisei cuidadosamente, no primeiro capítulo, a fragilidade da oposição criada entre as palavras *philosophos* e *sophistés* em Atenas nos séculos V e IV a.C., e se tornou claro que os dois termos não possuíam um significado preciso no momento, sendo utilizados como instrumentos de

³¹¹ GINZBURG, Carlo. op. cit., p. 48.

³¹² LATOUR, Bruno. op. cit., p. 31-32.

crítica e desqualificação de opositores ou como defesa e legitimação de uma opinião sobre o que deveria ser o conhecimento, a educação e suas relações com a política, assim como quais deveriam ser as suas capacidades e limites. De todo modo, qualquer posicionamento nosso sobre algum autor ser considerado como filósofo ou sofista reflete, de antemão, adotar algum dos lados, incorporar uma postura perante o nosso cânone e tradição filosófica. O que talvez seja mesmo inevitável, pois pensar os textos daqueles que se arraigaram com mais firmeza à tradição sofística — mesmo Górgias, considerado por muitos o maior dos sofistas — como filosóficos por si só já é negar a condenação platônica da sofística e a sua qualificação da retórica como *kolakeía* no diálogo *Górgias*, afastando-a da filosofia.³¹³

Estudando, então, a fragilidade da oposição entre a figura do *philosophos* e do *sophistês* e não considerando *a priori* a separação entre a retórica e a filosofia, defendo que pensar na existência de um “movimento sofístico” ou em uma “cultura sofística” é expulsar uma série de intelectuais bastante heterogêneos entre si do espaço legitimador e enobecedor da filosofia. E, se Isócrates chama a si mesmo e ao seu ensino de *philosophía*, deste modo devemos lê-lo, e investigar a influência do *kairós* em sua *philosophía* é um passo para entender a sua especificidade e singularidade nesse primeiro momento de triagem intelectual entre filosofia e sofística, entre conhecimento válido e propostas prejudiciais, do qual, no futuro, Isócrates mesmo não sairia como pensador influente, se considerarmos a tese de Gnoza de que entre os romanos Isócrates já perdera a predominância na definição do termo *philosophía*. Aos seus sofistas, Isócrates acusa, em *Contra os sofistas*, dos seguintes erros: de terem aspirações exageradas e megalômanas, supervalorizando a sua própria capacidade como educadores; de não se preocuparem com os valores da *areté* e da *sōphrosýnē*; de não se importarem com a verdade (*alētheia*); de se gabarem, especificamente aqueles que chama de erísticos, de possuir uma ciência segura (*epistēmē*), através da qual possam ensinar os seus alunos a como agir, prometendo-lhes a felicidade (*eudaimonia*); de se apegarem a procedimentos fixos como método de ensino, em vez de ter em mente que tanto os discursos (*lógoi*) quanto as opiniões (*dóxai*) devem considerar e estar de acordo ao *kairós*, ou seja, as oportunidades dadas pelas situações e a particularidade de cada caso em que somos levados a deliberar sobre determinado assunto e expressar os nossos

³¹³ Ler: PLATÃO, *Górgias*, 463a-464d.

pensamentos.³¹⁴ Em contraste a aquilo que Isócrates considerava sofístico, define a sua *philosophía* como *antístrophos* da ginástica (*gymnastikḗ*); *antístrophos* instaura, então, simultaneamente, uma correlação e contraposição entre os dois termos. Assim como o *paidotribḗs* ensina as formas nas quais as lutas se realizam, a *philosophía* isocrática deve ensinar as maneiras (*tás idéas*) em que o *lógos* se manifesta e é utilizado.³¹⁵

À primeira vista, pode parecer contraditório que Isócrates, relacionando a *philosophía* com a *gymnastikḗ*, a defina como tendo por objetivo estudar as maneiras pelas quais os discursos se manifestam. Entendo que, a partir dessa afirmação, Isócrates não ambiciona fazer da sua *philosophía* algo semelhante ao que ele mesmo critica nos *sophistaí*, que se apegam aos procedimentos fixos de ensino, como modelos prontos para construção de discursos ou técnicas gerais aplicadas a diversas situações. Acredito que Isócrates enfatiza — nessa relação *antistrófica* — a oposição entre *corpo* e *mente*. Sustenta Isócrates, ainda na *Antídosis*, que o corpo deve seguir aos julgamentos da mente e, deste modo, situa a mente e a *philosophía* em um patamar superior à *gymnastikḗ*, embora não despreze essa educação corporal e desportiva. Por isso, não considera que a formação do cidadão deva ser exclusiva e excessivamente intelectual. No entanto, a mente é predominante porque ela deve decidir tanto sobre as questões públicas (*perí tón koinón*) quanto sobre as questões privadas (*perí tón idiōn*); o *lógos*, em Isócrates, é a conexão entre o público e o privado, entre indivíduo e sociedade.³¹⁶ Deste modo, retornamos ao *lógos* como elemento civilizador, como aquilo que distingue os homens dos animais selvagens. É o *lógos*, não a razão, através da capacidade de persuadirmo-nos uns aos outros, de comunicarmos-nos, de fazer com que as nossas opiniões sejam transmitidas para os demais membros de uma comunidade, que tornou possível que fundássemos cidades, criássemos e descobríssemos as especialidades e as técnicas (*téchnai*) para lidarmos com um ambiente que, ao mesmo tempo, pode nos ser hostil ou pode nos servir dos meios de sobrevivência, e que nos capacitou para que instituíssemos as regras do bem e do mal, do justo e do injusto, do belo e do vergonhoso. Portanto, em Isócrates, tanto as *téchnai* quanto as idéias sobre o belo, o justo e o bem não são conceitos apreensíveis apenas pela nossa inteligência e perpétuos no tempo, ou descobertas a serem realizadas unicamente através da nossa razão, não influenciáveis pelo espaço circundante e pelas circunstâncias. Eles são consequência

³¹⁴ Para uma abordagem mais aprofundada, retornar ao capítulo 1, nas p. 47-51.

³¹⁵ ISÓCRATES, *Antídosis*, 181-184.

³¹⁶ ISÓCRATES, op. cit., 180.

dos *lógoi* e da capacidade de nos civilizarmos que ele proporciona, sendo sujeitos a particularidade dos contextos em que se inserem. O que não significa que tais conceitos sucumbam em total relativismo, pois justamente uma das críticas isocráticas aos sofistas é a despreocupação com a verdade. Contudo, de um lado, podemos pensar que essas idéias se criam em comunidade, na política, sendo fruto da organização humana em sociedade, e não estão estáveis e perenes na natureza, a espera de uma inteligência humana que as desvende. Por outro lado, esclarece-se neste ponto porque a *philosophía* de Isócrates não cinde com a retórica: é devido a esses conceitos, úteis para a nossa convivência em comunidade, existirem graças a nossa capacidade de comunicarmo-nos que a retórica, longe de ser desprezada, é estimada como saber político. Ainda, reitero que Isócrates não apenas sublinha a capacidade de persuasão dos *lógoi*, mas também a de expressão das nossas opiniões, enfatizando, desse modo, que o *lógos* não é somente instrumento de convencimento, mas o meio pelo qual se realiza e se transmite o conhecimento.

Ao esboçarmos uma analogia hipotética entre o platonismo descrito a partir do mito da caverna em *Nem céu nem inferno*, por Latour, e a *philosophía* de Isócrates, inclino-me a sugerir que, em termos isocráticos, as duas inverossimilhanças seriam impossíveis. Em primeiro lugar, tratando tanto da *inverossimilhança sociológica* quanto da que *explica a potência do mito*, já na introdução parafraseamos que, para Latour, não haveria na descrição uma continuidade entre o mundo da caverna e o mundo das verdades a ele exteriores, pois essas verdades não são feitas pela mão do homem. O conhecimento só é possível afastando-se da agitação vulgar da caverna obscura, repleta de sentimentos subjetivos; após essa primeira ruptura, de libertar-se dos grilhões, da confusão e das aparências, a segunda se realiza no retorno à caverna, quando, munido das leis não-humanas, o intelectual regressa para por ordem ao caos, para cessar a “logorréia” de prisioneiros que jamais saberão como encerrar as suas disputas.³¹⁷ Eis a grande distinção da *philosophía* isocrática, alternativa interessante como fundamento na tradição filosófica grega a uma idéia de ciência que despreza as “marcas sociais” no texto de Latour: contrariamente a essa *logorréia humana* ou a uma caverna dentro da qual os prisioneiros jamais conseguiriam encerrar as suas disputas por si mesmos, repleta de agitação vulgar e sentimentos subjetivos, por considerar o *lógos* como elemento civilizador e por não operar uma cisão entre retórica e *philosophía*, Isócrates

³¹⁷ A expressão “logorréia humana” não se encontra em *Nem céu nem inferno*, mas em *Políticas da natureza*. Ler: LATOUR, Bruno. op. cit., p. 27-28.

exalta o discurso como componente crucial para o conhecimento humano e para a resolução das questões políticas com as quais as sociedades se defrontam. Em vez da descrição de um povo abjeto e atomizado, incapaz de guiar seu próprio futuro devido a sua ignorância e apego às aparências, defende que a capacidade de persuadirmo-nos e de expressar as nossas idéias uns aos outros, mesmo que discordantes e dissonantes, não é uma limitação da nossa condição no mundo, mas justamente o que nos caracteriza enquanto seres distintos dos animais selvagens. A retórica, assim, que jamais deve ser considerada como separada da *philosophía* em Isócrates, não é rejeitada como enganosa e apegada às aparências, mas estimada como componente necessário e integrante da própria política. E, se Isócrates não distinguiu os termos *philosophía* e *rhetoriké*, talvez aqui encontremos um bom motivo.

Além dessa primeira *inverossimilhança* assinalada por Latour, a ascensão do filósofo para um mundo exterior à caverna e o seu retorno para pôr ordem ao caos social também seriam impensáveis isocraticamente. Antes de tudo porque, devido à descrição do *lógos* como característica distintiva humana, não há caos social, nem *logorréia*; se o mundo do cotidiano humano e a política permitem apenas um conhecimento débil sobre o que fazer ou sobre como se expressar, e os nossos pensamentos não podem ser mais que conjecturas, essa é a sua própria característica e não há nada que possamos fazer para mudá-lo. Em segundo lugar, Isócrates não realiza uma ruptura entre um mundo social infernal e um céu das idéias para salvar a própria limitação e instabilidade do conhecimento humano; deste modo, é impossível conceber um filósofo que ascenda da caverna à luz e regresse munido de leis não-humanas, pois não há nem luz fora da caverna, nem inferno dentro dela, e muito menos leis não-humanas, uma vez que elas foram instituídas através dos *lógoi*. É por isso, então, que Isócrates afirma que não é da natureza humana alcançar a *epistémē*, um conhecimento seguro e estável no tempo, mas apenas restringir-se às opiniões (*dóxai*). Ou, como aborda em *Contra os sofistas*, enquanto aqueles que fingem conhecer o futuro e possuir a *epistémē*, prometendo a felicidade (*eudaimonía*), nada sabem aconselhar sobre o presente, os que se atêm às *dóxai* buscam concordar entre si.³¹⁸ A política, então, não é espaço para um filósofo-cientista que sirva como guia, mas o lugar das opiniões — e devemos aqui entender opiniões à maneira isocrática, como conhecimento legítimo enquanto limitado, não-

³¹⁸ ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 7-8.

absoluto —, da persuasão, da instauração coletiva de normas de convivência e da deliberação.

Somos levados, então, a pensar de qual forma Isócrates sustenta tanto essa negação da possibilidade de alcançarmos a *epistēmē* e a valorização da *dóxa* quanto os porquês de considerar o *lógos* como elemento distintivo da condição humana diante dos animais selvagens e meio pelo qual nos tornamos civilizados. Em nosso segundo capítulo, começamos investigando uma assertiva aparentemente banal, de que é impossível, para nós, prever o futuro, retirada do começo do texto *Contra os sofistas*. Exemplifica Isócrates, apelando para a autoridade e sabedoria de Homero, que se mesmo os deuses foram por ele representados deliberando sobre o futuro, seria evidente que para os humanos tal procedimento também é necessário.³¹⁹ Lembremos que, também em *Contra os sofistas*, Isócrates critica os erísticos por se gabarem de possuir a *epistēmē* e fingirem conhecer o futuro. O conhecimento sobre o que fazer ou como se expressar, em Isócrates, advém da deliberação, seja nos assuntos públicos ou nos privados, e não na descoberta de uma verdade atemporal e não-humana realizada através da razão. Em vários momentos, fiz uma associação entre o futuro e aquilo que é *opaco*; na *philosophía* isocrática, é impossível antever com clareza os rumos a se tomar nas questões em que a deliberação é necessária, e só poderia haver um futuro *translúcido* se existisse a possibilidade da *epistēmē*, de algum conhecimento de leis objetivas irrefutáveis não suscetíveis à ação do tempo e à particularidade das circunstâncias.³²⁰

Muito contrariamente, Isócrates afirma que tanto os *lógoi* quanto as *dóxai* precisam estar aproximados do *kairós* e, nesse ponto, sugiro que a noção de *kairós* influencie na maneira como Isócrates defende uma idéia de conhecimento que não abdique da particularidade, da singularidade, e da subjetividade desprezadas na caverna descrita por Latour, sem implicar um relativismo, prescindindo de uma ruptura entre a *philosophía* e a retórica ou entre o filósofo e o mundo social. Considerando a imprevisibilidade do futuro, a deliberação torna-se necessária para qualquer ato que façamos ou palavra que expressemos visando o porvir. Também em nosso segundo capítulo, adicionamos a essa fragilidade cognitiva dada pela nossa condição humana o elemento do acaso (*týchē*), metaforicamente associado ao mar revolto. Navegando

³¹⁹ ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 2.

³²⁰ Para aprofundamento da questão, proponho retornar a nota 226, do capítulo 3.

através de uma tempestade, com ventos violentos e imprevisíveis, ondas que podem conduzir a embarcação de um lado a outro sem que o controle da situação seja pleno, não há ciência segura de um timoneiro sobre o modo como ele deva agir e quais decisões ele deva tomar para retornar ao porto a salvo. A experiência da vivência no mar e o conhecimento das características climáticas de cada região, o domínio do barco utilizado, uma boa avaliação da situação crítica presente em meio à tormenta, o que quer que seja capaz de torná-lo mais apto a lidar com a situação, podem auxiliar o timoneiro a ter uma melhor sorte e um melhor destino em sua empreitada, mas nada o garante com certeza absoluta que aportará seguro; a *týchē*, tal como o mar, é uma força ambivalente, que tanto pode ser aproveitada como oportunidade surgida para salvar-se de um naufrágio quanto pode propiciá-lo. O mundo político, para Isócrates, é análogo a esse mar revoltado diante do qual o timoneiro se defronta, e nele o *philósophos* pensa, delibera e age. O conhecimento advindo do passado proveniente da educação (*paideía*), a experiência adquirida com a própria prática (*empeiría*), o talento natural de cada indivíduo (*phýsis*) e uma correta análise dos contextos do momento presente e das oportunidades que ele proporciona (*kairós*) podem ajudá-lo a tomar as decisões mais adequadas, no entanto, por mais apto que o *philósophos* seja para lidar com as situações, nunca poderá recorrer a um plano estável e seguro da *epistémē*, imaculado pelo imponderável e pela ação do tempo, que o permita ordenar o mundo social aparentemente caótico, de futuro incerto. Estabelecendo ainda um diálogo entre os textos de Latour e o pensamento isocrático, Latour situaria a *epistémē* num ambiente exterior à caverna, onde o filósofo encontra leis antigas e não-humanas e, munido delas, pode retornar como guia político; por Isócrates defender que não é da natureza humana possuir a *epistēme*, para ele não existem leis perenes no tempo passíveis de ser apreendidas, que auxiliem o *philósophos* a cumprir essa tarefa de guia na política.

Prosseguindo na analogia entre a política e o mar e, por consequência, entre o *philósophos* e o timoneiro, defendo que a *philosophía* isocrática confere grande ênfase à dimensão temporal do *presente* através da noção de *kairós*. Nesse momento em que a deliberação — seja para agir, para formular opiniões ou para se expressar — é necessária, a idéia da força do mar ou da *týche*, que pode tanto conduzir para o sucesso ou o fracasso de uma empreitada, está em íntima interação com a noção de *kairós*, como o *instante crítico* que pende tanto para o acerto quanto para o erro, circunstância a ser aproveitada pela sua singularidade. Ao mesmo tempo em que se estabelece, nesse

instante crítico, a limitação da capacidade do conhecimento humano, em que a decisão deve ser tomada perante um futuro nebuloso, e as consequências dessa decisão escapam à plena certeza, advém desse instante a liberdade de ação, de gerir o seu próprio destino, de exercer a vontade individual ou de uma comunidade, assim como a responsabilidade pelas consequências desses próprios atos. Sugiro, então, que pensemos a idéia de *kairós* a partir de dois pontos inter-relacionados e complementares. Um ditado popular pode muito bem nos exemplificar a noção de *kairós*: “estar no lugar certo, na hora certa”. Em primeiro lugar, surge como a *oportunidade* em meio ao acaso, o ponto fraco da couraça que está desprotegido, que permite com que a espada ou a flecha penetrem em um ponto vital, o momento crucial em que um médico pode interferir para salvar uma vida ou mesmo perdê-la, caso tome as decisões erradas. Em segundo lugar, em vez da idéia de oportunidade ou ocasião, são ilustrativos os componentes dessa expressão, o *lugar* certo e a *hora* certa, o cruzamento de espaço e de tempo que formam um *contexto singular* adequado para que surja a oportunidade. É evidente que outras coisas podem influenciar além do espaço e do tempo, e o ditado é tão didático quanto conciso. Seja a pessoa certa, a situação econômica certa, o clima certo, o auditório certo, meu objetivo é enfatizar a idéia fornecida pelo *kairós* de um momento no *presente* enquanto uma situação conjuntural particular e única.



Estudamos que a necessidade de deliberação na *philosophía* de Isócrates decorre da imprevisibilidade do futuro e do pressuposto de não pertencer à natureza humana a capacidade de possuir a *epistémē*. Isso implica que não exista uma *téchnē* política a qual, através do conhecimento, seja capaz de oferecer a figura de um filósofo-guia que encerre as disputas existentes no mundo social, que dite os caminhos pelos quais uma comunidade deva seguir e que possa, a partir da inteligência, adquirir a sabedoria do que é bom, justo, belo ou útil de modo universal e atemporal. Considerando a assertiva da *Antídosis* de que o *lógos*, enquanto capacidade de persuadirmo-nos uns aos outros e de expressar as nossas opiniões aos nossos concidadãos, é o elemento que nos difere dos animais selvagens e permite que nos civilizemos, a *philosophía* isocrática não realiza uma cisão com a retórica e nem a despreza, pois os discursos, o pensamento, a

deliberação e a ação estão inseparavelmente imbricados. Essas próprias normas de convivência e valores não são resultado do pensamento de um indivíduo sábio e distinto da multidão, mas, tendo em mente que os *lógoi* e as *dóxai* devem estar de acordo com o *kairós*, são resultantes de uma construção coletiva e suscetíveis à ação do tempo e das circunstâncias.

No terceiro capítulo, relacionamos a *philosophía* isocrática com as chamadas *artes estocásticas*, palavra derivada do verbo *stocházesthai*, que faz parte da terminologia dos arqueiros e da caça, e pode também significar a ação de conjecturar, objetivando a boa mira (*eustochía*). Fiz essa associação com uma intenção ilustrativa, de tornar o meu argumento mais inteligível, e não para afirmar que o próprio Isócrates faça essa categorização. Na citação de Vernant e Detienne, no mesmo capítulo, lemos uma bela comparação entre o conhecimento aproximado, conjectural, e uma longa jornada através do deserto, onde não há caminhos visíveis e devemos constantemente procurar a direção certa a seguir, fixando um ponto no horizonte distante.³²¹ Então, por analogia, propus que pensássemos o futuro imprevisível em Isócrates como esse deserto, no qual estamos perdidos e não sabemos certamente que direção tomar. Algumas coisas poderiam nos ajudar nessa tarefa de retornar à civilização ou a um ambiente mais agradável e fácil para a sobrevivência. Através da cultura adquirida *com* ou *acerca do* passado — a influência da educação em nosso pensamento —, poderíamos saber a localização dos pontos cardeais através do sol ou, com uma memória geográfica, identificar as cidades mais próximas, algum rio onde poderíamos adquirir água e seguir o fluxo tentando encontrar habitações, e ainda ter o conhecimento sobre quais plantas poderiam ajudar-nos na tarefa da sobrevivência e como caçar animais. A própria experiência individual de quem já estivera no deserto anteriormente com certeza seria de muita utilidade. Sobre o presente, é o momento da deliberação a respeito de qual é o melhor caminho a seguir para escapar do deserto, mirar um ponto no horizonte indiscernível e tentar conjecturar qual rumo é o mais adequado. Aqui, voltemos à idéia de *kairós*; nesse *instante crítico*, é necessário analisar as circunstâncias, as possibilidades dadas pela natureza árida e os perigos que ela reserva, as variáveis que podem ser aproveitadas nessa situação *particular*. Afinal, defrontar-se com uma serpente em quase todas as situações não seria algo favorável, mas, perdido em tal lugar e em tal situação, talvez com três dias de fome, possa se transformar em um bom

³²¹ Menciono aqui a citação referente à nota 208, nas p. 110-111, do capítulo 3.

alimento, se você for um bom caçador ou tiver um tanto de sorte. E, nesse instante em que a deliberação é necessária, no qual é preciso possuir alguma opinião (*dóxa*) sobre a direção a ser tomada, a adequação às circunstâncias (*kairós*) é um elemento crucial a nos amparar, apoiado também pela cultura ou conhecimento proveniente da educação (*paideía*), de experiências anteriores em um deserto (*empeiría*) e habilidades naturais (*phýsis*) que nascem conosco e não são ensináveis. Com isso, diante do horizonte indistinguível, nos tornamos um pouco mais aptos a interpretar, a partir de conjecturas, o desconhecido pelo conhecido, o invisível pelo visível. E não nos esqueçamos, ainda, da ação imponderável do acaso (*týchē*), que pode tanto nos fazer sucumbir diante de uma tempestade de areia ou nos salvar sem grandes esforços ao encontrar uma caravana de povos nômades habitantes do deserto.

De modo semelhante a esse homem perdido em uma longa jornada no deserto, o *philósophos* isocrático se depara com o mundo político, de futuro imprevisível e no qual somos limitados a fazer conjecturas. Isso evidencia porque, em Isócrates, mesmo que a *epistēmē* seja inalcançável, não se abdica da importância do discurso e do pensamento verdadeiro: pois, assim como alguém pode tombar ou sair com vida do deserto, as *dóxai* podem ser mais verdadeiras ou completamente falhas. Contudo, não existe um caminho único para sair do deserto, nem o mesmo caminho será a salvação garantida se trilhado em outras oportunidades. Como abordamos também no terceiro capítulo, a virtude do *philósophos* que sabe lidar com inteligência nessas situações em que se demanda a deliberação é chamada de *phrónēsis*, uma sabedoria prática que lida com aquilo que é contingente, uma capacidade de pensamento sadio, opondo-se ao patológico (*paraphroneín*), ao delirante (*maínesthai*), e à embriaguez.³²² É o bom discernimento, a aptidão de fazer as escolhas adequadas, necessitando de cuidados e sendo consequência de uma boa conduta individual. Em Isócrates, a *phrónēsis* é uma habilidade de pensamento conhecedora das limitações dadas pela condição humana de incerteza perante o futuro, que desabrocha a partir do comedimento, que não mira uma *epistēmē* divina que fuja do tempo, das aparências e da “logorréia humana”. Segundo o exemplo já citado de Odisseu, ela permite ser aquilo que as circunstâncias demandam que se seja.³²³ No mesmo capítulo, também demonstrei que Platão, no *Menon*, afirma que tanto a *phrónēsis* quanto a opinião verdadeira (*dóxa alēthēs*) podem guiar a ação

³²² Para retomar com maior profundidade, ler as p. 130-131, do capítulo 3.

³²³ O exemplo de Odisseu como representação do *phrónimos* encontra-se na p. 133, nota 248, do capítulo 3.

corretamente. No entanto, utilizando como analogia a figura do guia, afirma que, se alguém conhece o caminho até Larissa ou já o percorreu anteriormente, poderá conduzir uma pessoa até lá de forma muito mais eficiente do que alguém que simplesmente opine acertadamente sobre qual é o caminho, sem tê-lo percorrido ou sem conhecê-lo. Se transpusermos esse exemplo para a *philosophía* de Isócrates, a grande diferença é que, para ele, ninguém poderia conhecer o caminho até Larissa, e muito menos ter ido até lá. Segundo o Sócrates platônico do *Menon*, as opiniões verdadeiras (*hai dóxai hai alētheís*) são coisas belas (*kalón*) e realizam todo o bem possível enquanto permanecem no tempo (*chrónon paraménōsin*), porém, não permanecem estáveis por muito tempo e escapam a alma humana, e não valem muito até que alguém as sujeite a uma análise acurada ou uma “discriminação de causa” (*aitías logismōi*). Contudo, quando são sujeitas, se transformam em conhecimento (*epistēmai gígnontai*) e se estabilizam.³²⁴ Por isso, para Platão, o conhecimento (*epistēmē*) vale mais do que a opinião correta (*orthēs dóxēs*). Em Isócrates, Larissa seria a *epistēmē*, inalcançável para a natureza dos homens, e não há grilhões nem caverna de onde possam se libertar para percorrer o caminho até lá e então, posteriormente, regressar, munidos do conhecimento, para guiar os próximos viajantes.

³²⁴ PLATÃO, *Menon*, 97c-98a.

Apêndice: Bibliografia

ARISTÓTELES. **Metafísica (livro I e livro II), Ética a Nicômaco, Poética**. Traduções de Vincenzo Coceo (Metafísica), Leonel Vallandro e Gerd Bornheim (Ética a Nicômaco) e Eudoro de Souza (Poética). São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1984.

BERTACHI, André Rodrigues. **O Panegírico, de Isócrates**: tradução e comentário. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2014.

GINZBURG, Carlo. **Relações de força**: história, retórica, prova. Tradução de Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GNOZA, Jonathan Stanley. **Isocrates in Italy**: the reception of Isocrates among the Romans and the Renaissance Humanists. A dissertation presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in candidacy for the degree of Doctor of Philosophy. New Haven: Yale University, 2012.

HUTCHINS, Robert Maynard. **No friendly voice**. Chicago: University of Chicago Press, 1936.

ISÓCRATES. **Discours**. Traduzido para o francês por Georges Mathieu e Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1929. 4 v.

_____. **Isocrates**. Traduzido para o inglês por George Norlin. Londres: Willian Heinemann Ltd., 1980. 3 v.

LACERDA, Ticiano Curvelo Estrela de. **Contra os sofistas e Elogio de Helena de Isócrates**: tradução, notas e estudo introdutório. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2011.

LATOURE, Bruno. Nem céu nem inferno. In: **Folha de São Paulo**. São Paulo, 28 de março de 1999. Disponível em: www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs28039922.htm. Acesso em: 24 de março de 2014.

_____. **Políticas da natureza**: como fazer ciência na democracia. Traduzido por Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauru: EDUSC, 2004.

NAUTA, Lodi. **In defense of common sense**: Lorenzo Valla's humanist critique of scholastic philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

PEREIRA, Danilo Nogueira Albergaria. **A visão de ciência propagada por Carl Sagan**. Dissertação de mestrado apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem e ao Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo. Campinas: UNICAMP, 2013.

PLATÃO. **Diálogos**: Menon, Banquete, Fedro. Traduzido por Jorge Paleikat. Porto Alegre: Editora Globo, 1962.

_____. **Diálogos**: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo. Traduzido por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

_____. **Górgias**. Traduzido por Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. **Mênnon**. Traduzido por Maura Iglesias. Texto estabelecido por John Burnet. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

QUINTILIANO. **Institutio oratoria**: books I-III. Traduzido para o inglês por H. E. Butler. Londres: St. Edmundsbury Press Ltd., 1996.

REGO, Julio de Figueiredo Lopes. **Os discursos cipriotas**: *Para Demônio, Para Níocles, Níocles e Evágoras* de Isócrates, tradução, introdução e notas. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2010.

SAGAN, Carl. **Cosmos**. Tradução de Ângela do Nascimento Machado. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1981.

TRINKAUS, Charles Edward. Introduction. In: CASSIRER, Ernst; KRISTELLER, Paul Oskar; RANDALL JR., John Herman. **The renaissance philosophy of man**. Chicago: The University of Chicago Press, 1959.