UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

Samira da Silva Cerqueira

Isócrates e a *paideia* do príncipe

São Paulo
2022

Samira da Silva Cerqueira

Isócrates e a *paideia* do príncipe

Dissertação apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação.

Área de Concentração: Cultura, Filosofia e História da Educação

Orientador: Prof. Dr. Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio

São Paulo

2022

Dedicado à memória de minha amada mãe,

Rescina Ferreira da Silva, 1955 – 2017

And if I say I really loved you
And was glad you came along
Then you were here today
For you were in my song
Here today

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação da Publicação
Ficha elaborada pelo Sistema de Geração Automática a partir de dados fornecidos pelo(a) autor(a)
Bibliotecária da FE/USP: Nicolly Soares Leite - CRB-8/8204

Di

Da Silva Cerqueira, Samira
Isócrates e a paideia do príncipe / Samira Da Silva Cerqueira; orientador Marcos Sidnei Pagotto Euzebio. -- São Paulo, 2022.
133 p.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação Cultura, Filosofia e História da Educação) -- Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2022.

1. Filosofia da Educação. 2. Educação. 3. Grécia Antiga. 4. Pedagogia. I. Pagotto Euzebio, Marcos Sidnei, orient. II. Título.

Nome: CERQUEIRA, Samira da Silva

Título: Isócrates e a *paideia* do príncipe

Dissertação apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação.

Aprovada em: 07/02/2022

Banca Examinadora

Prof. Dr. Marcos Sidnei Pagotto Euzebio

Instituição: Faculdade de Educação (FEUSP)

Julgamento: _____

Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho

Instituição: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH - USP)

Julgamento: _____

Prof. Dr. Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda

Instituição: Faculdade de Letras – Departamento de Letras Clássicas (UFRJ)

Julgamento: _____

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação é fruto de um longo processo educacional que começou lá nos anos 90, quando minha saudosa mãe abriu-me as portas dos Estudos Clássicos, apresentando-me a Homero, com uma linda edição da *Ilíada* e da *Odisseia*. Depois, veio o *Livro de Ouro da Mitologia Grega*, os filósofos gregos - especialmente Aristóteles e Platão -, e o resto é história.

Como partes fundamentais de tudo isso, agradeço primeiramente à minha mãe, dona Rescina Ferreira da Silva, por toda a educação e valores recebidos. Agradeço à CAPES pela bolsa de Mestrado: obrigada por confiarem em minha pesquisa; sem a ajuda dos senhores, o processo teria sido demasiado árduo.

Agradeço à professora Gilda Naécia Maciel de Barros, que foi decisiva no meu percurso de escolha de qual área dentro dos Estudos Clássicos seguir, nossas longas conversas e conselhos. Meus agradecimentos aos professores que participaram da minha qualificação e defesa: ao professor Roberto Bolzani Filho, pelas incríveis aulas de Filosofia Antiga, tanto na graduação em Filosofia como na Pós-Graduação. À professora Maria de Fátima Simões Francisco, pelos apontamentos quanto à abordagem da minha pesquisa e pelas excelentes dicas. Meu muito obrigada ao professor Daniel Rossi Nunes Lopes, pela participação em minha banca e pelas aulas maravilhosas nos tempos da Letras. A todos os senhores, meu muito obrigada por proporcionarem esclarecimentos e correções na abordagem deste texto, tornando-o mais maduro, bem como na formulação do pensamento e escrita deste trabalho.

Um agradecimento especial ao meu orientador, o professor Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio, por aceitar me orientar durante todos estes anos; pela atenção, discussões valiosas e todo o cuidado, generosidade e carinho durante o processo da pós-graduação e a conduta magistral do Grupo de Estudos *Paideuma*.

Meus agradecimentos aos professores José Antônio Alves Torrano, André Malta Campos, Adriano Machado Ribeiro, Christian Werner, Marcus Sacrini Ayres Ferraz e aos professores do Departamento de História Antiga, Norberto Luiz Guarinello e Marlene Suano: os senhores foram fundamentais ao mostrar os textos clássicos (especialmente Tucídides, Heródoto e Cícero) sob a perspectiva da historiografia.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO:.....**11**

CAPÍTULO I: O contexto dos *Discursos Cipriotas*

1. Primórdios da educação grega: do conceito de *aretê* ao de *paideia*:.....**16**
2. A Idade de Ouro em Atenas: a democracia e as escolas de filosofia.....**21**
3. A rivalidade entre as escolas de Atenas e algumas questões entre Platão e Isócrates.....**29**

CAPÍTULO II: O Gênero Protréptico

1. Algumas considerações sobre o gênero protréptico em Isócrates e Aristóteles: sua forma e conteúdo.....**40**
2. O espelho do príncipe nos *Discursos Cipriotas*:.....**52**

CAPÍTULO III: Os *Discursos Cipriotas*.....**57**

CAPÍTULO IV: As intenções (educativas) dos *Discursos Cipriotas*.....**111**

CONCLUSÕES:.....**122**

BIBLIOGRAFIA E REFERÊNCIAS:.....**129**

A sorte dos mortais
cresce num só momento
e um só momento basta
para a lançar por terra,
quando o cruel destino
a venha sacudir.
Efêmeros! que somos?
que não somos? O homem
é o sonho de uma sombra.
Mas quando os deuses lançam
sobre ele a sua luz,
claro esplendor o envolve
e doce é então a vida.

Píndaro – 8ª Pítica – excerto

ISÓCRATES E A *PAIDEIA* DO PRÍNCIPE

RESUMO

CERQUEIRA, Samira da Silva. **Isócrates e a *paideia* do príncipe**. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Nos Discursos Cipriotas de Isócrates, temos o seu projeto de educação do príncipe. Evágoras fora rei de Salamina, um reino na Ilha de Chipre; já Nícocles, seu filho, fora discípulo de Isócrates. Ao ser coroado como rei após a morte do pai, Nícocles recebeu deste último um discurso sobre as tarefas dos monarcas, bem como um discurso no qual Nícocles se dirigia aos seus súditos. Nessa obra, Isócrates expõe os deveres e ações de um rei; por exemplo, a importância de ser sábio em pensamentos, palavras e ações, de estar sempre cercado de homens virtuosos, de amar seu povo e fazer-se digno de ser amado. Por outro lado, temos também tudo aquilo a que se deve repudiar; a título de exemplo, o vício e a mediocridade. E, por fim, os deveres de ser justo e ser severo quando necessário. Assim, quando analisamos os Discursos Cipriotas, percebemos que se trata de um discurso em honra à paideia de Isócrates, por meio de Evágoras e Nícocles - ou seja, há na obra a demonstração de como a sua forma de educação seria eficiente para formar líderes capazes a partir do seu método pedagógico. Esta é a formação do príncipe. Além de tudo isso, temos a questão educativa carregada de conteúdos políticos e éticos, partindo, já de início, do fato da escolha de homens da realeza para mostrar também as próprias concepções políticas do educador ateniense. A proposta deste estudo é, portanto, a análise da forma como Isócrates apresenta sua paideia do príncipe nesses discursos, bem como discutir sua possível importância nos estudos sobre educação.

Palavras-chave: Isócrates; filosofia; paideia; educação do governante; retórica.

ABSTRACT

CERQUEIRA, Samira da Silva. ***Isocrates and the paideia of the prince***. 2022. *Thesis (Master's degree in Education) – School of Education, University of São Paulo, São Paulo*, 2021.

In the Cypriot Orations of Isocrates, we have his project for the education of the prince. Evagoras had been king of Salamis, a kingdom on the Isle of Cyprus; Nicocles, his son, was already a disciple of Isocrates who, on being crowned king after his father's death, received from him a speech on the tasks of monarchs as well as a speech in which Nicocles addressed his subjects. In this work, Isocrates expounds the duties and actions of a king, for example, the importance of being wise in thoughts, words and actions, of always being surrounded by virtuous men, of loving his people and making yourself worthy of being loved, among others. On the other hand, we also have everything to repudiate, for example, vice and mediocrity and finally, the duties of being fair and severe when necessary. Thus, when we analyze the Cypriot Orations, we realize that it is a discourse in honor of the paideia of Isocrates, through Evagoras and Nicocles, that is, the work demonstrates how their form of education would be efficient to train capable leaders from its pedagogical method, that is, the education of the prince, but, in addition to all this, we have the education issue loaded with political and ethical content, starting from the fact of choosing royal men to also show the political conceptions of the Athenian educator. The purpose of this study is, therefore, to analyze the way in which Isocrates presents his paideia of the prince in theses discourses as well at to discuss its possible importance in studies on education.

Keywords: Isocrates; philosophy; paideia; education of the ruler; rhetoric

INTRODUÇÃO

O século IV a. C., na Grécia, foi um período de grandes autores de prosa e de notáveis filósofos. Nessa época, Atenas estava sob o que poderíamos chamar de "fascínio educacional", traço característico do século. Platão funda a sua Academia, Aristóteles, o Liceu, e Isócrates, na época o mais conhecido dos três, funda sua escola de filosofia.

Tanto Platão como Isócrates, contemporâneos diretos, afirmavam que faziam a verdadeira filosofia; porém, quando analisamos com acuidade os métodos de investigação de cada um, vemos que Platão buscava o conhecimento do verdadeiro nas Ideias ou Formas, ou seja, *a priori*, independentemente de qualquer experiência empírica (έμπειρία) - uma vez que a experiência baseada no mundo sensível seria inconfiável tendo em vista sua íntima ligação com as aparências e os sentidos, que não poderiam servir como critério avaliador da verdade. Enquanto isso, Isócrates tinha uma posição mais modesta quanto à busca do conhecimento.

Ele harmonizava as contradições buscando proporcionalidade, tendo em mente que o conhecimento absoluto proposto por Platão era impraticável ao ser humano. Dessa forma, Isócrates procurou balizar o conhecimento por certos juízos mais tangíveis, como, por exemplo, a observância de certos princípios que levassem à eficiência cívica. Seriam princípios morais balizados pelo discurso (λόγος), que serviria como o instrumento que mais bem modelaria o conteúdo político e ético da época[1], além do aprendizado através da experiência histórica, dentre outros.

Por conseguinte, o que houve entre Platão e Isócrates não foi uma luta entre filosofia e retórica - lembrando que herdamos a concepção platônica do que é filosofia, pois esta palavra no tempo de Isócrates tinha uma conotação muito mais ampla[2] - mas, sim, entre duas maneiras distintas de se entender a filosofia:

> Muito mais do que isso, somos tentados a pensar em um confronto entre duas formas diversas de entender a filosofia, sua função e seus

---

1 BECK, F.A.G., Greek Education 450-350 B.C., p. 255, 1964.

2 *"The word "philosophy" in Isocrates' time had a much wider connotation than it had today. It was not restricted to the sense of speculative thought, but signified a love of wisdom and a search after culture in its widest sense". Idem,* p. 276

> limites: uma que, revolvendo a tradição helênica, assenta seus alicerces na sofística, desde Protágoras e Górgias, encontrando um equilíbrio em Isócrates, e outra que, fiel a uma identificação entre o verdadeiro, o bom e o belo, se exprime no esforço gigantesco de Platão. Ao longo da história, a tradição platônica se impôs: o filósofo, na maioria dos tempos, foi sempre aquele buscador de uma verdade última e incondicionada, a que se subordinam os valores todos da vida. Coube à outra forma de filosofia, àquela interrogação tacteante que nunca chegou ao incondicional, triunfar em outro campo, especialmente na formação do homem helenístico-romano, sob o rótulo de retórica, comprometida com uma teoria cada vez mais elaborada e estandardizada da arte oratória. (MACIEL DE BARROS, p. 09, 1993).

Assim sendo, parece-nos absurdo qualificarmos Isócrates como um retórico assemelhado talvez aos antigos sofistas, apesar de seus métodos serem baseados nos sofísticos. Isócrates se ocupava da procura pelo conhecimento; porém, buscava-o de outras formas, principalmente por meio da experiência. Esta, na visão platônica, era extremamente limitada, pois nunca passaria dos limites da *doxa*. Isócrates sabia das limitações do conhecimento humano.

No entanto, apesar de seus métodos serem diferentes, Platão e Isócrates tinham questões em comum que os moviam, das quais a mais evidente talvez seja a preocupação com o destino da pólis (πόλις).

Platão buscou a inspiração de sua cidade fora dela própria: uma cidade intelectualmente pensada[3] e que, caso viesse a existir, deveria ser imutável, emulando a perfeição eterna das Ideias. Por outro lado, Isócrates leva em conta as mudanças inevitáveis que ocorrem na história. Marcado pelo interesse pan-helênico[4], compreende a necessidade de se levar em conta as possibilidades práticas que a política coloca diante de quem se propõe a reformulá-la. Isócrates tem plena consciência do "histórico". Vale-se desse fato na urdidura de seu discurso, bem como no sistema de sua paideia, e não propõe uma "cidade eterna".

Dessa forma, podemos dizer que Isócrates aborda o destino da cidade de forma mais pragmática que Platão, tratando cada forma de governo conforme acontece

---

3 PLATÃO, *República*, Livros III, IV e V

4 Sobre este assunto, ver o Capítulo 3 desta dissertação

na história[5]. Investiga o lado positivo de cada forma política (democracia, monarquia, oligarquia):

> Na sua orientação para a ideia pan-helênica viu Isócrates o caminho por onde se podia resolver também este problema. Tratava-se, por assim dizer, de encontrar um meio termo entre a indiferença moral da educação retórica anterior e o critério platônico que consistia em reduzir a política à ética e que praticamente nos fazia voltar as costas a toda a política (JAEGER, 1986, p. 1070).

Isócrates pensa numa grande confederação de cidades gregas unidas contra um inimigo em comum, a Pérsia. Para isso, volta-se aos grandes líderes de cidades em posições geográficas estratégicas, como é o caso da ilha de Chipre, que ficava próxima de regiões sob o domínio persa. Chipre era governada antes por Evágoras e, ao tempo de Isócrates, por Nícocles, seu filho.

No entanto, para além das questões políticas, temos em Isócrates questões de outra ordem. Por exemplo, a concepção de educação; os valores morais; o uso da retórica num sentido diferente daquele empreendido pelos sofistas; o pragmatismo isocrático; a importância do lógos; a visão de filosofia que divergia amplamente da de Platão; e a própria estrutura dos Discursos Cipriotas, ou seja, o fato de estes terem sido escritos como "espelho do príncipe". Tais questões são algumas das que estão no horizonte do nosso estudo.

Apesar de vários tópicos estarem presentes, sugerimos utilizar a paideia como um eixo comum em torno do qual os Discursos Cipriotas se articulam. De fato, Isócrates dedicou-se ao tema da formação do homem em diversas obras; porém o recorte que faremos será em especial relacionado com a educação do governante e tudo que nela estava implicado. Traremos também, na medida do possível, o conjunto de sua obra, numa tentativa de entendimento de sua proposta pedagógica como um todo.

Para começar nossa análise, teremos no primeiro capítulo um breve panorama sobre a tradição pedagógica grega desde os tempos de Homero até chegarmos ao século IV a. C., período em que Isócrates está inserido. Passamos por questões fundamentais como, por exemplo, o percurso do conceito de *areté* ao de *paideia*; ou a democracia e o surgimento das escolas filosóficas e a rivalidade entre elas; bem como

---

5 Isócrates, *Para Nícocles*, 35, 2010.

discussões entre Platão e Isócrates a respeito do que é fazer filosofia. Acreditamos ser importante termos em mente o panorama histórico, político e social de Atenas para um entendimento mais global do nosso foco, que é a pedagogia do governante nos *Discursos Cipriotas* de Isócrates.

No segundo capítulo estudaremos o gênero protréptico de um modo geral, detendo-nos especialmente em como ele aparece no texto *Protréptico*, de Aristóteles (que, assim como os *Discursos Cipriotas*, também é dirigido a um príncipe de Chipre). Esses textos têm características em comum, mas a que mais se sobressai é o fato de serem dirigidos a ou se ocuparem de homens que estão no âmbito da liderança política - e que também são apresentados como paradigmas da excelência humana. Segundo esses autores, tais indivíduos poderiam exercer uma dupla função: o bom comando da cidade por alguém bem formado e instruído e, por conseguinte, a influência desse indivíduo virtuoso na cidade, servindo como modelo e inspiração para a população. Dessa forma, pretendemos analisar como o tema da *paideia* é apresentado nesses modelos.

No terceiro capítulo, analisaremos de forma pormenorizada os *Discursos Cipriotas*, a saber: *Para Demônico*, *Para Nícocles*, *Nícocles* e *Evágoras*. Diversas questões permeiam os *Discursos*, desde aspectos éticos e morais até a política e o modo de governar do rei. Veremos, pela escrita do próprio Isócrates, como ele pensa a sua pedagogia do governante, bem como a importância de sua figura na condução do espírito do jovem Nícocles, e o resultado de sua *paideia* no exercício político do seu discípulo. Outros tópicos interessantes também formam o cenário dessa *paideia*, como por exemplo, o forte teor político, a indagação de como tornar a cidade a mais virtuosa possível por meio da figura do seu líder e, claro, o ideal pan-helênico que é o pano de fundo dos *Discursos*.

No quarto e último capítulo, fecharemos a nossa análise abordando quais são as intenções dos *Discursos*, não apenas em seus interesses educativos, mas também - e talvez principalmente - em seus aspectos políticos. Estes últimos englobam os métodos de gerência do Estado, os conselhos morais e éticos para o governante, o papel de Salamina na unificação grega tão sonhada por Isócrates e o espelhamento da *areté* do rei na cidade, assim como a importância da historiografia como exemplo para o governo do jovem rei. Tratamos, enfim, da relevância e pioneirismo desse posicionamento de Isócrates na pedagogia da época.

Como veremos, ainda existe de forma muito arraigada a ideia de que o filósofo é aquele indivíduo que busca uma verdade última e absoluta, e a de que o retórico está restrito somente à arte de bem falar e persuadir. Porém, estabeleceremos que se trata puramente de duas formas diferentes de se conceber a filosofia: o modo platônico e o isocrático.

Destarte, julgamos importante o aprofundamento dos estudos isocráticos dentro do escopo da Filosofia da Educação, haja vista o pouco material referente a esse autor dentro da academia, bem como a necessidade de um maior entendimento acerca de suas ideias, considerando-se seu conteúdo ético e moral. Leve-se em conta, além disso, a escassez de estudos sobre os *Discursos Cipriotas*. Estes são, por sua vez, parte importante do programa pedagógico da escola de Isócrates, qual seja: a expectativa de a cultura influir no Estado pela educação dos governantes e pela formação de um sujeito ético e político para a *pólis*.

Dentre as diversas motivações inerentes à implementação deste projeto estão os objetivos gerais de interesse pela concepção de educação em Isócrates na formação do príncipe, bem como pelo modo como o educador ateniense expõe e trabalha a sua definição de *paideia* nos *Discursos Cipriotas* e como a obra isocrática está inserida no cenário da disputa de pedagogias na Atenas do século IV a. C.

Já os objetivos específicos de nossa pesquisa buscam analisar questões teóricas e práticas da *paideia* isocrática, ou seja, o modo como o educador ateniense expõe e trabalha a definição de educação que permeia os *Discursos Cipriotas*; assim como a concepção de educação em Isócrates na formação do príncipe, tendo em mente a escassez desse estudo no âmbito acadêmico.

CAPÍTULO 1 – O contexto dos *Discursos Cipriotas*

1. Primórdios da educação grega: do conceito de *areté* ao de *paideia*

Para chegarmos às circunstâncias que envolvem o texto isocrático, precisamos explanar, mesmo que brevemente, o conceito de educação na Grécia retrocedendo aos tempos homéricos, contexto em que ela equivaleria aos procedimentos aplicados para garantir a transmissão, às gerações consecutivas, dos valores que eram considerados essenciais e que serviam de fundamento para a sociedade.

A palavra *paideia* é caracterizada por aplicação dupla: como um substantivo de ação e como propósito final. Era, assim, o resultado de um processo verbal, mas também educativo; portanto, pode-se tê-la como desenvolvimento educacional em ação contínua, ou, nas palavras de Marrou:

> Um ato que serve para designar o resultado desse esforço educativo, continuado para além dos anos escolares durante toda a vida a fim de realizar mais perfeitamente o ideal humano: παιδεία vem a significar a cultura, entendida não no sentido ativo, preparatório, de educação, mas no sentido perfectivo que a palavra tem hoje entre nós: o estado de espírito plenamente desenvolvido, tendo desabrochado todas as suas virtualidades, o do homem tornado verdadeiramente homem (...) (MARROU, 1966, p. 158-159).

Werner Jaeger, referindo-se à educação nos tempos homéricos, fala de certos princípios que guiam a vida do homem nobre, de formação aristocrática, como *kalos kai agathos* (καλός και αγαθός), ou seja, alguém “belo e bom”, e que "na vida privada como na guerra rege-se por certas normas de conduta[6] que são alheias ao

---

6 *Aretê* (gr., a perfeição ou excelência de uma coisa). Perfeição ou virtude de uma pessoa. No pensamento de Platão e Aristóteles, a virtude está relacionada com a realização de uma função (ergon), exatamente da mesma maneira que um olho é perfeito se realiza a função que lhe é própria, a visão. Este é seu telos ou finalidade. A aretê é então identificada com aquilo que permite uma pessoa viver bem ou de modo bem-sucedido, embora seja controverso se a virtude é portanto apenas um meio para uma vida bem-sucedida ou uma parte essencial da atividade de viver bem. De acordo com Aristóteles, as várias virtudes consistem em saber como alcançar um meio-termo entre vícios opostos do excesso do defeito. O pensamento grego também abriu caminho para o ideal cristão segundo o qual o desenvolvimento pleno do aretê

comum dos homens" (JAEGER, 1986, p. 20). Tendo isso em mente, concluímos que essa nobreza idealizada e modeladora simbolizava o desejo grego de se diferenciar, marcado pela intensa aspiração à honra.

Aqui também chegamos ao conceito de *areté* (ἀρετή), ou de excelência[7], que, juntamente com a *paideia*, forma a definição de educação integral dos cidadãos virtuosos e exemplares. Estes são encontrados tanto na *Ilíada* como na *Odisseia*, com seus deuses e heróis, dignos de serem imitados e influentes sobre todo o pensamento grego, desde a religião até a língua, os costumes e os ideais - que se amplificaram a partir dessa duas epopeias eticamente e esteticamente unidas. Tendo em vista o conhecimento do que é magnífico e nobre, elas representaram um espelho ideal no qual deveria mirar-se todo grego que ambicionava ser educado, isto é, bem formado. É por isso que se pode dizer que os primeiros ideais e princípios educacionais gregos partiram da poesia.

Para o guerreiro de Homero, é necessário, constantemente, buscar a superação dos próprios limites, cuja virtude sinaliza aquilo que é preciso dominar, ainda que sob o risco de perda da própria vida. Por outras palavras, o objetivo era ser *aristos*, superlativo de *agathos*, ou seja, um indivíduo possuidor da *areté*, e, desse modo, o

---

nos seres humanos consiste numa vida autossuficiente feita de contemplação e sabedoria. A palavra em sânscrito *kusala* é usada no budismo para representar a mesma associação entre a perfeição e a arte de ser um bom ser humano. BLACKBURN, Simon. Dicionário Oxford de Filosofia. Consultoria da edição brasileira, Danilo Marcondes. Tradução de Desidério Murcho et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

7 Explicando melhor, podemos pensar na excelência ansiada pelos gregos como uma ideia de implementação da finalidade que se designa a um indivíduo, ou seja, é a efetivação da sua própria essência, conceito que se amplia a todos os seres vivos e não só ao homem. No plano subjetivo do ser humano, seria o alcançar da própria felicidade. Essa excelência também tinha relação com a força e a coragem de confrontar as atribulações, sendo, portanto, uma qualidade buscada por todos. Vale lembrar também a etimologia da palavra *areté*, que é a mesma de *aristos*, o que denota habilidade, nobreza ou eminência. Em suma, a *areté* caracteriza o mérito ou a capacidade através da qual algo ou algum indivíduo se mostra excelente. Este atributo pode ser concernente ao corpo ou a coisas e objetos inanimados, como um vaso, um móvel, a terra; ou pode dizer respeito à alma. Pode ter a significação de coragem ou práticas corajosas, ou a acepção moral de virtude. Nessa palavra temos a raiz *aristós*, que é um superlativo de *agathós*, ou seja, homem de valor. Segundo W. Jaeger, (p. 19, 1986) *areté* é a palavra que dá, em última instância, a referência para o estudo da educação grega antiga. Vale lembrar que, na Grécia antiga, *areté*, ou seja, a excelência, está relacionada a uma maneira de conceber a educação através da qual se almeja efetivar a verdadeira configuração do Homem, o seu legítimo ser.

melhor em sua habilidade: por exemplo na coragem, na vitória nas batalhas, na robustez do corpo. Em suma, a mais alta excelência como harmonia do ser. No trecho a seguir, podemos ver, na fala de Glauco a Diomedes, a grandeza da virtude do guerreiro através de sua prática.

> Enquanto a mim tenho orgulho de filho chamar-me de Hipóloco
> que me mandou para Tróia sagrada insistindo comigo
> para ser sempre o primeiro e de todos os mais distinguir-me
> sem desonrar a linhagem dos nossos que sempre entre os fortes
> de Éfira foram contados bem como na Lícia vastíssima.
> Esse o meu sangue essa a estirpe que só de nomear me envaideço.
> (HOMERO, Ilíada, VI, 206 – 211, Trad. de Carlos Alberto Nunes. 5ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996).

No entanto, a questão não para por aí: não basta alcançar a καλοκαγαθία; é necessária também a constatação, pela sociedade, de tal qualidade no guerreiro. Temos, então, a ideia da *timé* (τιμή), ou seja, a honra, que é a honra a qual o homem dedica a sua vida e, se necessário, morre por ela. *Areté* e *timé* são as grandes características do líder, e, para ele, a humilhação, a vergonha, é mais devastadora do que a morte, ou seja, um homem morto com honra tem dignidade, ao contrário de um que esteja vivo e sem tal atributo[8].

Na obra homérica temos, portanto, a mais antiga demonstração da *paideia* do líder no cenário grego: desde os tempos arcaicos, a educação tem características da própria classe da qual é originária, isto é, de uma aristocracia de guerreiros. Ora, os heróis homéricos não são entendidos como militares selvagens, indisciplinados, bárbaros; são, em última instância, homens polidos, refinados e distintos[9], tanto na vida cotidiana como também nos combates, sendo, portanto, a própria representação do Belo e Bom.

O herói homérico, modelado na nobre e impoluta figura de Aquiles, é a representação do ideal moral heroico da honra. Tal ideal está acima da própria vida, sendo justo sacrificá-la por algo ainda mais elevado do que ela própria. Essa é a ética da honra, da glória, que remonta à ética aristocrática mais antiga - por sua vez, relacionada à *areté* (ἀρετή) - da excelência, a realização da própria essência e propósito a que o indivíduo se destina. Trata-se da coragem e força para enfrentar toda e qualquer adversidade, o que indica, em última instância, o cidadão exemplar, o herói. É, portanto,

---

8 GALITO, 2012, pgs. 3 – 4

9 *Ilíada* XXIII, 90 – Idem, IX, 186, Idem, XXIII, 261-897; *Odisseia*, VIII, 104

um elemento fundamental da *paideia* grega, ou seja, do conceito grego de educação integral para a formação do cidadão virtuoso, primeiro em sua categoria, ilustre e elevado.

Os heróis homéricos serviam de exemplo, eram modelos idealizados da *areté* e, ao mesmo tempo, retratavam a realidade da soberana recompensa que era a glória de ser imortalizado pelos poetas. Tal ideia de glória - ser imortalizado pela gesta legendária - era, portanto, de ordem educativa.

No entanto, uma questão é digna de nota: a de que a *paideia* homérica não era composta por um procedimento externo, e sim fundamentava-se em uma concepção sobre o modo de ser, sendo tarefa da educação intensificar certa disposição natural do homem ao aprimoramento. Tornava-se assim, um processo de engrandecimento da alma, "humanizando" o homem. No canto IX da *Ilíada*, Fênix, ao admoestar Aquiles, apresenta o conceito e o objetivo do processo pedagógico:

> Peleu, domador-de-corcéis, quando, há tempo, da Ftia te mandou a Agamêmnon, enviou-me contigo; eras muito jovem, inexperiente ainda da guerra crua e dos debates da ágora, onde os nobres formam-se. Por isso me mandou, para que te fizesse na oratória eminente, eficiente nas obras. (HOMERO, *Ilíada*, IX - 440, 131, 2004).

Dessa forma, podemos dizer que a educação grega no período homérico foi formada a partir da poesia, que fornecia à cultura e à sociedade arquétipos do homem perfeito, contendo neles o *ethos* a ser buscado. Tais modelos indicavam valores comuns dessa sociedade, constituindo a identidade do povo grego e sendo propagados para as gerações subsequentes

A educação homérica tinha em vista uma formação que levava em conta dois aspectos: o ético e o técnico. Técnico é tudo aquilo que diz respeito à instrução que visa responder às demandas requeridas em determinado modo de vida, por exemplo o manejo das armas, ou os esportes; e ético é o que traz em si, mais que uma simples moral de preceitos, um certo ideal de existência do herói: as artes musicais, a oratória, a arte de bem viver e a sabedoria. O ético é, em suma, a moral heroica da honra, algo em última instância mais elevado que a própria vida, haja vista que o herói vive e morre por encarnar em sua conduta tudo aquilo que a *areté* simboliza.

Vale lembrar que as ocupações do comércio e do trabalho não eram consideradas, no campo da educação grega. Plutarco, aludindo ao tempo de Sólon, lembra que "trabalho não era vergonha para ninguém, nem se fazia distinção com

respeito ao comércio, mas o ofício dos mercadores era nobre" (*apud* MUNFORD, 1998, p. 169).

2. A Idade de Ouro em Atenas: a democracia e as escolas de filosofia

Vimos brevemente até aqui o conceito de *areté* homérica. Todavia, dando um salto mais adiante, partiremos para o recorte cronológico que nos interessa: a época da *paideia* grega que podemos chamar de "*paideia* política"[10], período histórico compreendido entre o cerco de Samos por parte dos atenienses, em 439 a. C., e a derrota dos gregos na Batalha de Queroneia, frente ao exército macedônio de Filipe II, em 338 a. C.

Os mitos agora eram vistos sob outro prisma, somente como narrativas alegóricas; e quem usasse a retórica da melhor forma, quem demonstrasse pleno domínio racional e fosse um dinâmico participante da vida pública, poderia ser considerado um cidadão completo, absolutamente instruído. Esta nova realidade política traz grandes mudanças. É quando "nasce a pedagogia como saber autônomo, sistemático, rigoroso; nasce o pensamento como *episteme* e não mais como *éthos* e como *práxis* apenas" (CAMBI, 1999, p. 87).

Nesse século, que Werner Jeager denomina época clássica da *paideia*, a Grécia está sob a hegemonia de Atenas. Tempo de Sólon, Péricles, Ésquilo, Fídias, Sófocles, Platão e Sócrates, é o período de toda a grandeza política da pólis. Há, aqui, o surgimento de novos personagens e classes sociais que almejam a alternância no poder democraticamente. É a época do "Iluminismo Grego".

Esse período é também conhecido como "século de Péricles" ou "Idade de Ouro em Atenas", pois, a partir do fomento às artes e letras dado por Péricles, um dos principais líderes democráticos de Atenas, foram construídas grandes obras públicas que melhoraram a vida dos cidadãos. Grandes homens sobressaíram na política, na filosofia, na arquitetura, na escultura, na literatura. Foi o período do apogeu da Grécia Antiga, em que:

> A maioria das cidades gregas, e, sobretudo, a democrática Atenas, animaram-se de intensa vida política: o exercício do poder, a gestão

---

10 Para fins de sistematização, podemos pensar a paideia grega em período homérico (século XV a VIII a.C.); período pré-socrático ou cosmológico (do final do século VII ao final do século V a.C), este sendo um momento de transição da paideia homérica para a paideia política; e, por fim, período socrático (do final do século V até o século IV a. C), havendo neste último a consolidação da paideia política ou filosófica. Não trabalharemos a paideia homérica e a fase de transição para a política, pois nosso foco é a fase socrática.

> dos negócios públicos tornam-se a ocupação fundamental, a atividade mais nobre e mais apreciada do homem grego, o supremo objetivo ofertado à sua ambição. Trata-se sempre, para ele, de sobrepujar, de mostrar-se superior e eficaz; todavia, não é mais no domínio do esporte e da vida elegante que seu "valor" - sua ἀρετή - busca patentear-se: é na ação política, que, doravante, encarna-se. (MARROU, 1966, p. 83).

Ainda sobre esse período, conforme Nunes:

> Nos séculos IV a.C. Platão e Aristóteles buscarão uma nova forma de embasamento da significação racional da vida, ao intentar definir os fundamentos éticos e políticos para o sentido da vida humana em sociedade. Uma educação centrada na Ilíada e na Odisseia, que reporta a Homero, era a prática de formação do homem aristocrata ateniense, até a interposição dos filósofos matriciais Platão e Aristóteles. O fundamento desta educação aristocrática girava ao redor do conceito de *areté* ou de virtude. (NUNES, 2017a, p.03).

Na conjuntura econômica do período Clássico, é fundamental lembrarmos do desenvolvimento das cidades-estados e incremento das relações entre o povo grego e outras nações, o que fomentou o surgimento de transformações na estruturação política das *póleis*, em seus padrões culturais[11] e, por conseguinte, em sua educação.

Tais fatores ficam evidentes quando da formação da Liga de Delos, em 477 a.C., liga militar sistematizada por Atenas no período das Guerras Médicas contra os persas. Com a união de grandes comerciantes, que conquistaram benefícios nas trocas de mercadorias, gerou-se um período de estabilização política, com a expansão das atividades marítimas e a efervescência econômica, cultural e comercial. Ampliou-se, por conseguinte, a conquista política dessa liga sobre as cidades-estados gregas, junto à recém-estabelecida democracia. Tivemos, dessa forma, uma conjunção perfeita de elementos que promoveram toda uma transformação em Atenas.

As transformações políticas implementadas por Sólon em 594 a.C. e aprimoradas posteriormente por Clístenes em 507 a.C., estabelecendo de maneira ainda

---

11 Importante frisar que antes do período Clássico, tivemos o pensamento filosófico surgido em colônias gregas do Mediterrâneo, como Éfeso e Mileto. Com o intenso comércio promovido por essas cidades-estados, sobretudo com a Mesopotâmia e a Pérsia, ocorreu um grande afluxo de pessoas com suas variadas culturas. Foi nesse período que surgiram filósofos como Tales de Mileto, Anaximandro, Heráclito de Éfeso - em suma, os pré-socráticos das escolas italianas (pitagóricos e eleatas) e da jônica. Esses filósofos preocupavam-se, sobretudo, com questões acerca da natureza (*physis*), abrindo, dessa forma, para o surgimento da filosofia.

elementar o que viria a ser a democracia, iniciaram o primeiro governo de Péricles e Efialtes, entre 444 a.C. a 429 a.C.. Esse período é reputado como a "Idade de Ouro de Atenas".

Péricles aprimorou o sistema político instituído por Clístenes no início do século VI. O principal interesse de Péricles era que os benefícios da democracia alcançassem o maior número possível de atenienses. Buscava a isonomia política e se opunha à participação unilateral e aos méritos advindos unicamente dos mais ricos, colocando-se, portanto, a favor das habilidades e capacidades de cada um, independentemente de sua origem.

A democracia grega representava, desse modo:

> [...] a possibilidade de se resolverem, através do entendimento mútuo, e de leis iguais para todos, as diferenças e divergências existentes nessa sociedade em nome do interesse comum. As deliberações serão tomadas assim em reuniões de cidadãos, as assembleias. [...]. Não se dispõe mais da força, dos privilégios, da autoridade divina [...] A linguagem precisa ser racional, as discussões pressupõem a apresentação de justificativas, argumentos, sendo abertas a interpretação, ao questionamento. (MARCONDES, 2008, p. 41)

É a partir da implementação da democracia como regime político preponderante em Atenas que vemos a mudança de foco de análise por parte dos filósofos. Isto é: o interesse passa das questões de cunho naturalista, como entre os pré-socráticos, para as reflexões sobre a existência humana e o envolvimento com a prática política na assembleia. Isso leva ao predomínio da palavra, da razão, sobre o pensamento mítico e/ou de feição naturalista. Chegamos, portanto, ao desenvolvimento da palavra e da argumentação como instrumento político:

> O que implica o sistema de *pólis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave da autoridade no Estado, o comando e de domínio sobre outrem. [...] A palavra não é mais o ritual, a formula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação. [...] A arte política é essencialmente exercício da linguagem. (VERNANT, 1984, pgs. 34 – 36).

Para a participação na vida política era essencial o domínio da palavra, seja para demonstrar ideias, debater ou convencer. Era fundamental o desenvolvimento de um pensamento racional, organizado, coerente e objetivo. É neste cenário que a formação dos futuros líderes da Assembleia aparece de modo tenaz. O conhecimento

proveniente da filosofia e o aperfeiçoamento da palavra ganham destaque e são fundamentais nessa conjuntura.

É nesse panorama que temos o surgimento dos sofistas, mestres que viajavam pelas cidades atraindo estudantes de quem cobravam por seus serviços, oferecendo-lhes educação. Os sofistas põem seu ensino em prol deste novo ideal de *areté* política, isto é, preparar e formar o espírito do cidadão para a carreira de homem de Estado, o futuro dirigente da cidade.

Com eles, temos também o surgimento de uma educação assentada em três grandes bases intelectuais, a saber, "vocação, instrução e exercício". Ou seja, a sofística foi um verdadeiro fenômeno na história da educação, com uma visão fundamentalmente humanística. A verdade, segundo eles, era multifacetada, relativa e modificável; foi porém com eles que todas as exigências ideais, físicas e espirituais formaram a mais alta *areté* humana, *kalokagathia* (καλοκαγαθία), isto é, uma formação espiritual consciente e plena.

Não obstante, os sofistas foram acusados, sobretudo por Platão e Isócrates, que não viam com bons olhos as suas práticas. Segundo aqueles filósofos, os sofistas proporcionavam uma educação imoral aos jovens, que não tinha por objetivo a investigação da verdade para o aperfeiçoamento humano através de métodos gnosiológicos. Por não fazerem uso da dialética e nem privilegiavam a *episteme* (ἐπιστήμη), não se importariam em defender uma ideia aparentemente errada, interessando antes de tudo o convencimento por meio da retórica e da oratória. Seus objetivos seriam práticos - a preparação de jovens para a disputa política e jurídica.

Vale lembrar que os sofistas se preocupavam mais com a forma do que com o conteúdo dos discursos, que eram transformados em ferramentas de persuasão e manipulação; eram também relativistas quanto às questões como a do saber e a da verdade, e guiavam-se pela *doxa* (δόξα) ao invés da *episteme*.

A grande questão que começou a surgir a partir daqui era saber qual o caminho educacional a seguir para alcançar a *areté*, pois:

> A fundamental clareza com que se coloca esta questão, e sem a qual seria inconcebível o nascimento da ideia grega unitária da formação humana, pressupõe a gradual evolução que viemos seguindo desde a mais antiga concepção aristocrática da Aretê, até o ideal político do homem vinculado a um Estado jurídico. (JAEGER, 1986, p. 335).

Nesse cenário, marcado pela ascensão das escolas filosóficas e onde a participação na vida política da *pólis* é fundamental, temos o surgimento sistemático do tema da arte de governar, que foi amplamente discutido pelos principais filósofos do período, como por exemplo Xenofonte, Platão, Aristóteles e Isócrates.

Mas, antes de entrarmos na questão da educação dos líderes, precisamos entender alguns acontecimentos que influenciaram frontalmente as convicções políticas desses filósofos, como a Guerra do Peloponeso (435-404 a.C.); ou a ascensão dos Oligarcas ao poder, no governo dos Trezentos, em 411 a. C.; ou o governo misto dos Cinco Mil, em 410 a.C., que Tucídides retrata como uma sábia combinação de oligarquia e democracia[12]; ou a recuperação do poder pelos democratas mais rígidos em 410 a.C.; ou, finalmente, o regresso da oligarquia com o Governo dos Trinta Tiranos, em 404 a.C., sob o estímulo do apoio espartano.

Em 403, a democracia retorna ao poder. No entanto, a versão moderada que se estabeleceu praticou muitos exageros e horrores[13]. Assim sendo, autores como Platão[14], Isócrates e Xenofonte procuraram expor suas ideias do que seria um governo ideal, e do método para alcançá-lo. Todos colocavam-se contra o regime democrático[15].

Iniciando nossa análise mais focada em Isócrates e em como questões políticas o influenciaram, ele teria, presumivelmente, entrado para o serviço militar entre 418 e 416, período em que Górgias lecionava[16], e partido em seguida para a Tessália[17][18].

Existem deduções acerca do ano de retorno de Isócrates para Atenas, provavelmente 404, quando sua cidade sai vencida da Guerra do Peloponeso. Tem-se no

---

12 Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, VII, pgs. 97-98, 2001.

13 MOSSÉ, C. *Atenas: história de uma democracia*, 1997.

14 Como assevera Marcondes (2008), a obra de "Platão pode ser entendida como uma longa reflexão sobre a decadência da democracia ateniense, de seus valores e ideais, de seu modelo, o contexto político que afinal condenou seu mestre Sócrates, 'o mais sábio dos homens', à morte".

15 MOURA, pg. 15, 2000

16 *Antídosis*, 155. Ver também PLATÃO, *Mênon*, 70b

17 Cícero, *Orator*, 176

18 *Antídosis*, 155. Ver também PLATÃO, *Mênon*, 70b

mesmo ano a devastação dos Grandes Muros e o princípio da soberania espartana. E, no mesmo período, a instauração do Governo dos Trinta Tiranos, que levou a democracia à descrença.

Esse governo, conduzido por Terâmenes, entra em estado de radicalização quando do assassinato deste, mandado por Crítias. O posicionamento contido de Terâmenes e sua rogativa à Constituição dos Maiores, a *pátrios politéia*, provocaram grande comoção em Isócrates[19].

Em 403 a democracia é reestabelecida e Isócrates, como decorrência da guerra anterior, encontra-se falido. Homem tímido e dono de uma voz fraca, tem impedida a carreira política. É aí que inicia sua provável carreira como logógrafo, que perdurará até por volta de 390, quando parte para a fundação de sua escola.

Seu grande discurso dessa fase é o *Contra os Sofistas*, no qual o retórico disfere duras críticas aos erísticos, aos dialéticos e, é claro, aos professores de eloquência. Posteriormente escreve o *Elogio de Helena* e o *Busíris.* Importante assinalar que os três discursos supracitados constituem uma coleção de divulgação da escola isocrática. No *Contra os Sofistas* o retor apresenta as definições de seu programa educativo; nos seguintes, o modelo de seu ensino. A partir disso, Isócrates apresenta seu mais renomado discurso.

> Em 380, Isócrates apresenta seu texto mais famoso, o *Panegírico*, no qual teria trabalhado por muitos anos. A situação na época não era boa: a paz dos Antálcidas, entre Atenas e Esparta, tendo o Grande Rei como fiador, dava mais vantagens aos persas do que aos gregos, já que a Pérsia assumia também o controle das cidades gregas na Ásia Menor. Não haveria um melhor momento para o apelo à união helênica, e todo o Panegírico se constrói neste propósito, vendo em Atenas a cidade por natureza chamada à liderança, que deveria ser livremente aceita pelas outras póleis. O discurso tornou Isócrates famoso, e com certeza influenciou a formação da Segunda Liga Marítima, em 378, pois encontramos ecos do Panegírico nos cuidados de se manter a igualdade de direitos dos confederados, evitando os vícios da Primeira Liga. (PAGOTTO-EUZEBIO, 2000, pgs. 14 – 15).

---

19 PAGOTTO-EUZEBIO, pg. 12, 2000

Entre 373 e 356, Isócrates não mais escreve discursos políticos, voltando-se para textos de caráter demonstrativo. Aqui chegamos aos discursos do nosso estudo, os chamados *Discursos Cipriotas*, contendo *A Nícocles* (por volta de 370), *Nícocles* (por volta de 368), *Evágoras* (por volta de 365) e *A Demônico*, que usualmente é agrupado aos *Discursos Cipriotas*, mas que não tem uma data definida, e nem é certo que seja uma obra de Isócrates[20].

Nos *Discursos Cipriotas*, podemos encontrar seu projeto de educação do príncipe. Evágoras fora rei de Salamina, um reino na Ilha de Chipre; já Nícocles, seu filho, fora discípulo de Isócrates. Ao ser coroado como rei após a morte do pai, recebeu deste um discurso sobre as tarefas dos monarcas, bem como um discurso no qual Nícocles se dirigia aos seus súditos.

No primeiro discurso, *A Demônico*, o autor apresenta um conjunto de máximas morais, princípios e recomendações; no segundo, *A Nícocles*, Isócrates faz uma admoestação moral ao príncipe; no terceiro, *Nícocles*, é o jovem governante quem supostamente manifesta um conjunto de conselhos a seus súditos, e é nele que encontramos o famoso elogio ao *logos* - a retórica sendo, portanto, a arte de se expressar em benefício da *pólis*, e o *logos* representando a motivação de toda vida civilizada; no terceiro e último discurso, *Evágoras*, temos um encômio e um epitáfio, porém de tipo inovador, porque se dirigia a alguém morto recentemente, enquanto que os dos moldes clássicos eram destinados a pessoas mortas há muito tempo.

Posteriormente, Isócrates ainda escreve o *Arquidamo*; e uma série de cartas lhe são atribuídas, como *Carta aos filhos de Jasão*, a *Carta a Arquidamo*, endereçada ao rei de Esparta, e a *Carta a Dionísio*. No entanto, Isócrates volta aos conteúdos políticos em *Discurso sobre a Paz*, censurando o poderio naval ateniense; e no *Aeropagítico*, por volta de 354, onde o seu temor central é com a política interna de Atenas. Neste discurso, temos evidenciada a sua posição em relação à democracia, ou seja, aquela do tempo de Sólon e Clístenes. Temos também forte questão educacional no discurso em questão:

> A figura do Areópago carrega um forte componente educativo, pois o "controle público" da paideia seria função sua. A diminuição de seus

---

20 Quanto à legitimidade do *A Demônico* ver a Notícia de MATHIEU a este discurso, Vol. I, p.109

> poderes coincide com o fim da grande importância dada à *aidós* – este sentimento complexo, que a palavra pudor traduz só parcialmente – e com o fortalecimento das práticas democráticas assentadas na força da lei. A *aidós* é marca da educação nobre, e Isócrates mostra sua participação na concepção aristocrática de paideia ao sonhar com a volta do Areópago com todas as suas atribuições admoestativas. Assim, chegava a crer que, junto com a reconstituição dessa Assembleia de Notáveis, regenerar-se-ia também a alma da pólis. (PAGOTTO-EUZEBIO, 2000, p. 17).

O discurso *Antídosis*, escrito quando Isócrates tinha 82 anos, tem um caráter mais autobiográfico, vinculado com assuntos sobre seu modelo de formação. Em 350 temos a *Carta aos Magistrados de Mitilene*; em 346, o *A Filipe*, em que o ideal de unificação da Grécia retorna à pauta isocrática[21].

Em 345, tem-se a *Carta a Timóteo*; em 344, a *Carta a Filipe*, compondo-se de conselhos sobre como agir de maneira precavida contra os ilírios; em 342/340, a *Carta a Alexandre*, através da qual fica explícita a rivalidade que existia entre as escolas de Atenas, assunto que será tratado neste estudo. Há rumores de que a *Carta a Antípatro*, de 340-339, tenha acompanhado a carta anterior, tratando-se de uma recomendação.

Tem-se, também, o *Panatenaico*, de 339, tido como um texto desordenado pois "transmite a impressão de conter trechos justapostos de obras anteriores, o que dá um caráter frouxo, algo que o próprio autor percebe" (PAGOTTO-EUZEBIO, 2000, p. 20). Neste discurso, Isócrates volta a repreender os outros professores. É, porém, mais comedido em relação aos erísticos. Há também a exaltação da antiga democracia ateniense, o arquétipo de governo conservador tido como exemplar por Isócrates.

Por fim, o último texto de Isócrates, a segunda *Carta a Filipe*, foi provavelmente escrito em 338, sendo uma nova advertência ao rei Filipe para atentar-se à Ásia e dominá-la como dirigente dos gregos.

---

21 Crucial no entendimento do discurso *Filipe* é a questão que subjaz ao texto: "Isócrates tem bem claro diante de si a especificidade, a força e a importância da cultura grega, e é essa autoconsciência que o faz, por meio de diferentes chamados a diferentes pessoas e cidades, e por meio de seu próprio magistério, empenhar-se na defesa não só de Atenas ou da Grécia, mas da *paideia* helênica. [...] Realmente, a Grécia, subjugada por Filipe em Queroneia, se não realiza as ideias políticas de Isócrates, por outro lado expande seus limites culturais no império de Alexandre, e torna-se então a matriz do que chamaríamos 'Ocidente'" (PAGOTTO-EUZEBIO, 2000, p. 19).

3. A rivalidade entre as escolas de Atenas e algumas questões entre Platão e Isócrates

O século IV a. C., na Grécia, foi um período de grandes autores de prosa e de notáveis filósofos. Nessa época, Atenas estava sob o que poderíamos chamar de fascínio educacional, traço característico do século. Nesse contexto de efervescência educativa e cultural, Platão funda a sua Academia, Aristóteles, o Liceu, e Isócrates, na época o mais conhecido dos três, funda sua escola de retórica.

Nesse panorama agonístico das escolas pedagógicas, é importante frisar que esses filósofos fizeram uso recorrente do gênero textual "protréptico"[22], onde encomiavam determinada prática educativa. Disse James Henderson Collins (2015, p. 1): "argumento que os filósofos do século IV a. C. empregaram o discurso protréptico para comercializar práticas filosóficas, estabelecer e legitimar uma nova instituição cultural: a escola de ensino superior [...]". Em última instância, portanto, esses discursos pretendiam persuadir o leitor a acolher e aderir ao modelo educativo ali apresentado.

Todavia, uma questão em especial permeava as discussões entre essas escolas: era a discussão sobre quem fazia a verdadeira filosofia[23]. Tanto Platão[24] como Isócrates, contemporâneos diretos, afirmavam realizar a filosofia autêntica. Isócrates, porém, tinha uma posição mais modesta quanto à busca do conhecimento - enquanto Platão, desconfiando dos sentidos e das aparências como critérios da verdade, questionava a confiabilidade da própria experiência baseada no mundo sensível, buscando o conhecimento do verdadeiro nas Ideias ou Formas, *a priori*, independentemente da έμπειρία.

Isócrates harmonizava as contradições buscando proporcionalidade, já que um suposto conhecimento absoluto era impraticável[25] ao ser humano. Dessa forma,

---

22 Tema que será discutido amplamente no capítulo 2 desta dissertação.

23 Sobre a origem e etimologia da palavra "filosofia", ver PAGOTTO-EUZEBIO, Capítulo 3, 2000.

24 Sobre a posição de Aristóteles nesse cenário agonístico entre as escolas, falaremos no capítulo 2 desta dissertação.

25 *"Isocrates claims that he alone is a "philosopher", and says in his Antídosis that Plato's teachings are a mere "preparation" for true philosophy, that is, a "useful" education in*

procurava balizar o conhecimento por certos juízos mais tangíveis. Por exemplo, a observância de princípios de eficiência cívica, como os princípios morais balizados pelo discurso (λόγος) - o instrumento mais adequado para modelar o conteúdo político e ético da época[26] - e o aprendizado pela experiência histórica.

O que houve entre Platão e Isócrates, de fato, não foi uma luta entre filosofia e retórica - lembrando que herdamos a concepção platônica do que é filosofia, pois esta palavra no tempo de Isócrates tinha uma conotação muito mais ampla[27] - mas sim um embate entre duas maneiras distintas de se entender a filosofia[28].

Parece-nos, assim, absurdo qualificar Isócrates como um retórico assemelhado aos antigos sofistas, mesmo que o filósofo derive destes os seus métodos. Ocupando-se da procura pelo conhecimento, buscava-o porém de outras formas, principalmente por meio da experiência (que, na visão platônica, era limitada, pois nunca passaria dos limites da *doxa*).

Ciente das limitações do conhecimento humano, Isócrates procurou um equilíbrio nas contradições, levando em consideração a tese e a antítese e compatibilizando-as com certos fundamentos. Demonstrava aí traços da dialética eleática gorgiana, fundamentada na antilogia e no uso de antíteses.

Quanto à disputa sobre a definição da filosofia, tradicionalmente nos foi legada a tradição platônica de se pensar o que é, de fato, fazê-la. Tratar-se-ia de reflexões sobre a verdade, a moral, as virtudes etc. Basta lembrarmos que Sócrates é a figura do filósofo por excelência, havendo até mesmo uma cisão, na história da filosofia, entre Pré-Socráticos e Pós-Socráticos. Sócrates é também o antissofista, pois, segundo Platão, aqueles professores itinerantes ensinavam a seus alunos a arte do

---

rhetoric and politics. Isocrates, then, offers a pragmatic philosophy based on "suitable opinions about useful things". COLLINS II, James Henderson. *Exhortations to Philosophy*. p. 04, 2015.

26 BECK, F.A.G., *Greek Education 450-350 B.C.*, p. 255, 1964.

27 *"The word "philosophy" in Isocrates' time had a much wider connotation than it had today. It was not restricted to the sense of speculative thought, but signified a love of wisdom and a search after culture in its widest sense".* "A palavra" filosofia" no tempo de Isócrates tinha uma conotação muito mais ampla do que tem hoje. Ela não se restringia ao senso de pensamento especulativo, mas significava um amor à sabedoria e uma busca pela cultura em seu sentido mais amplo". *Idem*, p. 276

28 Ver Maciel de Barros, p. 09, 1993.

convencimento por meio da retórica[29] - arte que é tida como bajulação[30] e, por isso, considerada vergonhosa. Desse modo, os sofistas não versavam sobre a verdade ou a justiça, os "verdadeiros" temas filosóficos.

Para Platão, a verdadeira filosofia era realizada sobretudo pela dialética. Não com o intento de vencer o debate, tal como na prática da erística, mas sim com o fito de compreender e explorar a essência de determinadas abstrações, determinando-as sob critérios estabelecidos[31].

A educação de Isócrates, entretanto, era fundamentada nos discursos[32], indicando aquilo que ele por sua vez nomeava como filosofia[33]: uma educação - ou *paideia* - constituída pelo trato com o *lógos*. Este era tomado em seu duplo sentido, de palavra e pensamento, visando o raciocínio e a expressão claras, sem recurso à expectativa de alcançar, por qualquer método, uma verdade distinta daquela alcançada pela experiência, pela *empeiría* (εμπειρία).

Isócrates criticava a prática da dialética platônica, desconsiderando-a como recurso daquilo que ele reputava como filosofia[34]. Para Isócrates a dialética, mesmo não estando ocupada em vencer o debate, tal como a erística, ainda assim não era útil para a vida política de Atenas. Não serviria para as questões verdadeiramente sérias[35], como a política da cidade, pois não auxiliaria no discursar e agir na esfera das instituições democráticas[36], sendo apenas um exercício para a alma.

---

29 Platão, *Górgias*. Lisboa: Edições 70, 2011.

30 *Idem*, 436 - b

31 *Idem*, 457 c - d

32 Isócrates, *Antídosis*, 180

33 *Idem*, 50 e 193; Contra os Sofistas, 21.

34 Em *Contra os Sofistas* 1-8 e *Elogio de Helena* 1 e 6, Isócrates lança crítica aos erísticos, mas fica evidente que o autor se dirige a Platão e seus discípulos.

35 Interessante notar que, em obras de Platão, aparecem personagens que defendem opiniões como a de Isócrates sobre a filosofia platônica, como por exemplo Cálicles, no *Górgias* (484c-485c e 585a); e Adimanto, na *República* (487 c-d). Mas é claro que esses personagens são posteriormente refutados por Sócrates, tratando-se, provavelmente, de uma reprimenda à visão de Isócrates e uma resposta às suas críticas.

36 TOO Yun Lee, *A Comentary On Isocrates' Antidosis*. pp. 219-220 Oxford University Press, 2009.

> [...] Isócrates usa *philosophía* como sinônimo de empenho intelectual, de esforço no autoaperfeiçoamento, em oposição à indolência (rhathumía), tal como lemos logo na primeira frase do Contra os Sofistas, o "programa – manifesto" que marcou a abertura de sua escola: as mentiras e exageros espalhados por certos mestres quanto aos poderes da educação (paideia) fizeram com que muitos considerassem que se entregar à indolência era melhor que dedicar-se à *philosophía*. (PAGOTTO-EUZEBIO, 2016, p. 6)

Outra importante acepção encontrada em Isócrates para o termo *philosophía*[37] está no trecho do Panegírico (47 – 50) em que:

> [...] a palavra assume o caráter de cultura intelectual, de urbanidade elaborada, dádiva de Atenas, que teria descoberto a philosophía que se expressa pelo discurso, logos em que a bela expressão e o pensamento elevado se fundem, e que faz serem chamados de gregos, como afirma Isócrates, não os que partilham de um mesmo sangue ou raça (*génos*), mas os que participam de um mesmo processo de educação (*paideusis*). (PAGOTTO-EUZEBIO, 2016, p.7)

A formação que Isócrates oferecia era a *paideia* do *logos*, uma cultura da eloquência, sendo este um dos pontos essenciais do seu projeto educativo. Isso porque falar e pensar bem estariam, segundo ele, intimamente ligados ao desenvolvimento das faculdades morais e intelectuais. Afinal, o primor intelectual e a moral se unem e se aprimoram por meio do ensino, da aprendizagem e da prática.

Desse modo, a retórica isocrática transforma-se em ética[38]. Para Isócrates, a alma deveria ser treinada tal qual o corpo com a ginástica - e, assim, produzir líderes de excelente valor moral, que poderiam oferecer sábios conselhos em matérias de interesse cívico[39].

---

37 Citamos aqui um dos trechos mais emblemáticos do *Panegírico*, 49: "[...] e ainda que quem foi educado desde o princípio como um homem livre é reconhecido não pela coragem, riqueza ou bens semelhantes, mas sobretudo pelo que diz, e isso tem provado ser o sinal mais seguro da educação de cada um de nós; e ela percebe que os que utilizam bem da fala (*logos*) são poderosos não somente em suas cidades, mas também são honrados entre os demais." (Tradução de BERTACCI, André Rodrigues. *Dissertação de Mestrado*, FFLCH – USP, 2014, p. 101).

38 MARROU, H.I., *História da Educação na Antiguidade*, p. 145, 1996.

39 ISÓCRATES, *Antídosis*, 180

Outro ponto de importância na contenda entre Isócrates e Platão é a questão do "pragmatismo" isocrático, oposto ao "idealismo" platônico, na obtenção ou não do conhecimento sobre assuntos de ordem moral[40].

Conforme Platão, o discernimento sobre o bem e mal, e da mesma maneira aquele sobre o que é verdadeiro e justo, torna o filósofo habilitado para governar a cidade[41] e praticar a retórica filosófica, aquela que propicia o bem comum[42]. No entanto, segundo Isócrates, a política e a moral estão na esfera da δόξα, pois não haveria condição de obtenção de conhecimento referente às ações práticas e políticas. Para Isócrates, é muito mais significativo saber ponderar[43] nas questões realmente importantes do que obter um conhecimento abstrato sem aplicabilidade prática.

> [...] é muito melhor opinar razoavelmente acerca de coisas úteis do que ter o conhecimento exato de coisas inúteis, e é muito melhor se destacar pouco em coisas de suma importância do que se distinguir muito em coisas insignificantes, as quais em nada servem para a vida. (ISÓCRATES, *Elogio de Helena*, Trad. Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda, parágrafo 4 - 5, 2011)

Dessa forma, Isócrates não define nenhum tipo de ἐπιστήμη, argumentando a favor de uma hipótese de trabalho[44], ponderada, verossímil: uma *dóxa* que não seja uma opinião ocasional qualquer, ou a convicção precipitada e insensata, mas sim um balizador da ação fundamentado na experiência humana, na vivência dos acontecimentos. Seria o que podemos chamar de bom senso, de opinião compartilhada, produzida a partir da vivência da vida comum[45].

Para o autor, o conhecimento promovido por Platão não possibilitava as necessidades da política da cidade e suas ações práticas. A δόξα, portanto, diz mais

---

40 LACERDA, Ticiano Curvelo Estrela de. Platão *versus* Isócrates; divergências e convergências, 2014.

41 Referimo-nos à *República*, de Platão.

42 Platão, *Fedro* (248b-c e 262c), 2011. Aqui, Platão trata sobre a superioridade da ἐπιστήμη em relação à δόξα

43 Isócrates, *Elogio de Helena* (parágrafo 5) e *Antídosis* (parágrafo 271)

44 PAGOTTO-EUZEBIO, 2016, p. 9

45 ISÓCRATES, *Antídosis*, 84

respeito às experiências práticas, estando direcionada para a política, posição completamente inversa à de Platão.

Na esteira dessa questão de "conhecimento" e "opinião", temos, numa parcela dos estudiosos, o contraste entre a posição isocrática, que é tida como pragmática, e a platônica, considerada idealista[46]. Em última instância, Isócrates considera que a retórica constitui o conhecimento, dando a ela primazia, enquanto que, para Platão, o conhecimento, advindo da prática da dialética, precede a retórica, que lhe é claramente secundária.

A filosofia platônica, dentre tantos outros aspectos, pode ser entendida como um estudo teórico, fundamentado na prática da dialética, que teria como fim o entendimento da essência de ideias abstratas. Já para Isócrates, esse método em nada auxiliava nas questões práticas da política. Ele adotava, em contrapartida, o uso da opinião.

Tanto no *Eutidemo* como no *Fedro*, Platão fala da presença de uma "certa filosofia"[47], que podemos entender que seja Isócrates, pois o autor estaria na "fronteira entre um filósofo e um político"[48], no fundo não sendo nenhum dos dois.

Isócrates pensou a instrução retórica não tendo como foco a obtenção de um *corpus* de conhecimentos particularizados, mas sobretudo, em termos de "competências", para utilizar esses fundamentos gerais em circunstâncias efetivas. O melhor ambiente para a aplicação desses conhecimentos é o da política, espaço da contingência, da *doxa* e não da *episteme*. Pois a educação isocrática tinha como objetivo a formação do jovem para a cidadania e para o governo.

Portanto, os ideais políticos de Isócrates se entrelaçam com seu ideal retórico-educativo. Dessa forma, sua retórica não era somente uma arte da boa

---

46 "...The contrast between Isocrates' pragmatism and Plato's idealism is quite sharp. In fact, one could say that for Isocrates, rhetoric constitutes knowledge, giving rhetoric primacy over knowledge; for Plato, knowledge (obtained through dialectic) precedes rhetoric, which is clearly secondary to and dependent upon knowledge." (BERNOIT, 1991, p. 174).

47 Platão, *Eutidemo* (304d-305e) e *Fedro* (279 a)

48 Estudos especializados sobre a citação de Isócrates no Fedro, cf. HOWLAND, R. L., 1937, e MCADON, Brad, 2004.

expressão de modo vazio, mas sim uma habilidade situada no contexto de total diligência para com o bem público.

No entanto, apesar de grandes divergências, Platão e Isócrates tinham algo em comum: a insatisfação com a educação dos jovens para a prática política. Dessa forma, ambos teceram duras críticas[49] ao ensino dos retores e sofistas que, desde o século V, ensinavam os jovens sobretudo a convencer nas assembleias e nos tribunais. Os sofistas seriam impostores que se gabavam de uma pretensa sabedoria, mas que, em verdade, não tinham compromisso com o ensinamento da moral e da virtude aos seus alunos.

Para Platão e Isócrates, o cidadão precisa conseguir falar bem mas, acima de tudo, ser moralmente decente, honrado e íntegro diante dos homens na utilização da arte oratória. Segundo Platão, a boa retórica era aquela que estava comprometida com o bem comum da *pólis*[50], em contraposição à lisonjeadora dos sofistas.

Isócrates apresenta tese semelhante[51] em *Contra os Sofistas* (parágrafo 21) pois, "[...] os que desejarem seguir os preceitos desta filosofia, rapidamente serão mais beneficiados com relação à idoneidade do que em relação à oratória"[52] (JÚNIOR, Carlos Monteiro. *Contra os Sofistas.* Tradução e notas. Revista Sképsis 2020, p. 71)[53].

---

49 Isócrates, *Contra os Sofistas*, (1-8) e Platão, *Górgias* (447c e 447e)

50 Platão, *Górgias* (503 a) e *Fedro* (260 d)

51 LACERDA, Ticiano Curvelo Estrela de. *Contra os Sofistas*, Rónai, 2018.

52 Καίτοι τοὺς βουλομένους πειθαρχεῖν τοῖς ὑπ ὀτῆς φιλοσοφίας ταύτης προσταττομένοις πολὺ ἂν θᾶττον πρὸς ἐπιείκειαν ἢπρὸς ῥητορείαν ὠφελήσειεν. Κα ὶμηδεὶς οἰέσθω με λέγειν ὡς ἔστιν δικαιοσύνη διδακτόν· ὅλως μὲν γὰρ οὐδεμίαν ἡγοῦμαι τοιαύτην εἶναι τέχνην, ἥτις τοῖς κακῶς πεφυκόσιν πρὸς ἀρετὴν σωφροσύνην ἂν κα ὶδικαιοσύνην ἐμποιήσειεν· ο ὐμὴν ἀλλ ὰ συμπαρακελεύσασθαί γε κα ὶσυνασκῆσαι μάλιστ' ἂν οἶμαι τὴν τῶν λόγων τῶν

53 Parágrafo importante, pois Isócrates delimita o fim principal de sua educação: mais importante do que o desenvolvimento técnico da retórica, é o desenvolvimento político e, consequentemente, moral. A posição de Isócrates é mais complexa do que aparenta à primeira vista. Afinal, ao mesmo tempo em que afirma trazer benefícios com relação à idoneidade (*epieikeia*) de seus alunos, nega peremptoriamente a possibilidade de virtudes como a temperança (*sophrosyne*) e a justiça (*dikaiosyne*) serem ensinadas. A chave para a resolução dessa aparente contradição encontra-se na noção de prática e exercício (*synaskeo*) apresentada na última sentença do parágrafo. JÚNIOR, Carlos Monteiro. *Contra os Sofistas*. Tradução e notas. Revista Sképsis 2020, p. 71

Nesta obra, Isócrates define a sua paideia como filosofia. O autor não se dedica unicamente a uma precisa forma de discursar, mas, acima de tudo, a aperfeiçoar moralmente o discípulo - em resposta frontal aos erísticos, que visam somente às batalhas verbais. Dessa forma, o filósofo contrapõe ἐπιείκεια (idoneidade) a ῥητορεία (eloquência), deixando clara a sua inquietação educacional no que se refere antes de tudo à moral, que é mais importante do que a oratória e suas concepções técnicas.

Platão e Isócrates também se aproximam sobre a prática do discurso. Em ambos os autores, encontramos as mesmas ponderações sobre as condições prévias necessárias para que o discípulo seja instruído na arte oratória: natureza (φύσις), conhecimento (ἐπιστήμη ou παίδευσις) e experiência prática[54] (ἐμπειρία ou μελέτη)[55]. Ou seja, o discípulo deve ter naturalmente uma propensão à prática discursiva, deve aprender pela educação os preceitos da arte oratória e exercitar esse conhecimento, para tornar-se conhecedor dessa arte.

A retórica para Isócrates seria, portanto, um saber que permeia vários saberes, como, por exemplo, a política, as artes, a filosofia; e está a serviço de todos eles. A retórica isocrática é um saber teórico, prático, artístico, científico e filosófico, visando sempre os valores da virtude e da justiça. Acima destas, estaria somente a superioridade do caráter moral.

Dessa forma, entendemos o sentido profundo do seu hino ao *logos*. A retórica seria, em consequência, a arte de se expressar em benefício da *pólis*; e o *logos*[56] representa, assim, a motivação de toda vida civilizada, sendo o mais seguro prenúncio do pensamento probo, ou *esprit de finesse*[57].

---

54 "[...] Só a experiência e o exercício são capazes de tornar o homem apto a responder às contingências com as quais irá se deparar na vida quotidiana ou na prática política." (PAGOTTO-EUZEBIO, 2016, p. 11)

55 Platão, *Fedro* (269 d) e Isócrates, *Contra os Sofistas* (14-15).

56 Se a *doxa* é um saber nascido da experiência humana compartilhada, será o *logos* que permitirá tanto que ela venha a ser concebida como comunicada. *Logos*, para Isócrates, é obviamente discurso, mas não apenas. É a capacidade inata do homem para a linguagem, que, em um nível mais profundo, se identifica com o pensamento." (PAGOTTO-EUZEBIO, 2016, p. 9).

57 MARROU, H.I. *História da Educação na Antiguidade*, p. 146-147, 1966.

> (...) a educação isocrática repousa na exaltação das excelências da palavra, ou melhor, do *Logos* - pois entendo que, nele, a palavra é já Verbo (...) é a palavra que distingue o homem do animal; é ela a condição de todo progresso, tanto nas leis como nas artes e nos inventos mecânicos; ela proporciona ao homem o meio de promover a justiça, de exprimir a glória, de incrementar a civilização e a cultura. (MARROU, 1966, p. 134).

O *logos* retórico isocrático é o artesão, mestre e autoridade, apto tanto para a reflexão filosófica como para a deliberação política. Representa uma retórica para fins coletivos, em que o príncipe teria a capacidade de julgar e tomar decisões sensatas, visando causas públicas e não fins subjetivos e arbitrários.

> Isócrates forceja por libertá-la desta vinculação à prática da demagogia. Para ele, a sua verdadeira essência não reside na técnica da condução das massas, mas sim naquele ato espiritual, fundamental e muito simples, que todos os homens realizam diariamente perante si próprios, quando meditam no seu íntimo e para consigo mesmos, acerca do seu próprio bem e mal (JAEGER, 1986, p. 1120).

É, portanto, desse verdadeiro sacerdócio ao *logos* que provém a postura legislativa e educativa de Isócrates. Tendo em mente a dimensão do que significam o *logos* e a retórica na educação isocrática, começamos a entender os *Discursos Cipriotas* no seu sentido mais profundo. Pois o príncipe seria o resultado dessa filosofia do *logos* e, como governante, não poderia receber a mesma educação que o cidadão comum. O governante tem tudo à sua disposição, e isso explicaria a má conduta de alguns. Destarte:

> A *Paideia* baseada na justiça é, assim, elevada pela primeira vez a norma para julgar a vida e a obra de um governante, ao mesmo tempo que exprime a ideia fundamental da educação dos príncipes (*Idem*, p.1122).

Ou seja, a educação particular só beneficiaria o indivíduo, enquanto a excelente educação do príncipe auxiliaria todo o Estado. Consolidaria, portanto, o governo dos reis[58], uma vez que:

> A meta de Isócrates era, pois, como já se disse, impedir que a vida do Estado do seu tempo degenerasse da forma constitucional para um

---

58 Isócrates, *Para Nícocles*, 8, 2010.

> regime de pura arbitrariedade, ou ao menos atenuar este processo, pela sujeição da vontade do soberano a normas superiores. (*Idem*, p. 1123).

Por outras palavras, Isócrates temia o fato de o futuro governante não receber uma educação que lhe disciplinasse a alma, ou de não haver um limite superior ao qual o rei devesse estar submetido. A cidade, assim, correria o risco de ter um líder arbitrário e despótico. Mas "o objetivo que Isócrates aponta a Nícocles é um compromisso entre a tradição da política realista da época de Péricles, a crítica moral da Filosofia e a moderna tendência para a ditadura" (JAEGER, 1986, p. 1125).

Voltando a Platão, apesar de seus métodos diferirem dos de Isócrates, ambos tinham questões em comum que os moviam, como vimos anteriormente, mas, talvez a mais evidente seja a preocupação com o destino da *pólis* (πόλις). Platão buscou a inspiração de sua cidade fora dela própria, ou seja, numa cidade intelectualmente pensada[59] e que, caso viesse a existir, deveria ser imutável, emulando a perfeição eterna das Ideias, enquanto que, por outro lado, Isócrates leva em conta as mudanças inevitáveis que ocorrem na história; ou seja, Isócrates, marcado pelo interesse pan-helênico[60] compreende a necessidade de se levar em conta as possibilidades práticas que a política coloca diante de quem se propõe a reformulá-la.

Isócrates tem plena consciência do "histórico", valendo-se desse fato na urdidura de seu discurso, bem como no sistema de sua *paideia*, e além disso, não propõe uma "cidade eterna". Dessa forma, podemos dizer que Isócrates aborda o destino da cidade de forma mais pragmática que Platão, abordando cada forma de governo conforme acontece na história[61], investigando o lado positivo dos regimes políticos (democracia, monarquia, oligarquia), ou seja:

> Na sua orientação para a ideia pan-helênica viu Isócrates o caminho por onde se podia resolver também este problema. Tratava-se, por assim dizer, de encontrar um meio termo entre a indiferença moral da educação retórica anterior e o critério platônico que consistia em reduzir a política à ética e que praticamente nos fazia voltar as costas a toda a política (JAEGER, 1986, p. 1070).

---

59 Referimo-nos à cidade pensada por Platão na sua obra *República*.

60 Assunto que será tratado sucintamente nesta parte estudo, mas que será desenvolvido no capítulo 3, quando analisaremos os Discursos Cipriotas.

61 Isócrates, *Para Nícocles*, 2010. p. 35

Isócrates se preocupa com a situação política na Grécia, opondo-se frontalmente à filosofia platônica, visto que não admite estudos puramente especulativos e teóricos, levando em conta, portanto, os fatos ocorridos na história, os problemas que ocorriam na *pólis* e possíveis métodos de os remediar, implementando, dessa forma, uma pedagogia diametralmente oposta à que Platão empreendia em sua Academia. Como dissemos, a questão pan-helênica era central para Isócrates, ou seja, ela permeia e determina toda a sua produção.

Isócrates pensa numa grande confederação de cidades gregas, unidas contra este inimigo em comum, e para isso, volta-se para os grandes líderes de cidades em posições geográficas estratégicas, como é o caso da ilha de Chipre, que ficava próxima de regiões sob o domínio persa, Chipre que antes era governada por Evágoras e ao tempo de Isócrates, por Nícocles, seu filho. No entanto, para além das questões políticas, temos em Isócrates questões de outra ordem. Por exemplo, a concepção de educação, os valores morais, o uso da retórica num sentido diferente daquele empreendido pelos sofistas, o pragmatismo isocrático, a importância do *logos*, a visão de filosofia que divergia da de Platão e a própria estrutura dos Discursos Cipriotas, ou seja, o fato de ter sido escrito como um texto protréptico, são algumas questões que merecem atenção no estudo desses textos.

O que Isócrates exige do monarca é o domínio de si mesmo, advindo da sua *paideia*. Temos, nos *Discursos Cipriotas*, a imagem do rei moldado a partir das concepções educacionais de Isócrates. Este tinha como cerne a concepção de um príncipe que não fosse escravo dos seus apetites - que tivesse autodomínio - pois, tendo o governo de si próprio, saberia governar os homens, Conquistaria a admiração de seus súditos, que o obedeceriam não por medo, mas por respeito à sua dignidade, à sua *aretê*. Segundo Isócrates, o monarca seria um espelho para a sua cidade.

CAPÍTULO 2

1. Algumas considerações sobre o gênero protréptico em Isócrates e Aristóteles: sua forma e conteúdo[62]

Agora já temos uma visão panorâmica do cenário que circundava o início das escolas filosóficas em Atenas no século IV a. C.. O período foi marcado pela rivalidade entre essas escolas. Sendo a questão filosófica estreitamente próxima da política, também os líderes das escolas mantinham proximidade com os governantes, como forma de obter influência no cenário político.

Passaremos a analisar alguns aspectos mais técnicos e formais de duas obras que se entrelaçam: os *Discursos Cipriotas*, de Isócrates, e o *Protréptico*, de Aristóteles, escrito entre 353 e 351 a. C. - ambas destinadas a príncipes de Chipre. Comecemos com dois trechos em que Jaeger sintetiza o que abordaremos neste capítulo: o fator da forma e conteúdo[63] do discurso protréptico.

> A missiva a Nícocles é um protréptico; aponta ao jovem governante os melhores princípios de um justo e inteligente regime. No século IV rivalizavam as escolas e através desta forma podiam obter atenção dos poderes temporais, com fim de ganhar influência na política. [...] O que devemos supor com certeza é que o propósito de sua epístola formava parte das atividades políticas de grande alcance a que a Academia estava entregue naquele tempo. (JAEGER, 2000, p. 69, tradução minha).

---

62 Nesta dissertação, não analisaremos as origens, transformações e influências do gênero protréptico, assim como questões literárias, retóricas e de gênero textual. Focaremos apenas em como certas características desse gênero estão presentes nos *Discursos Cipriotas*. Para o aprofundamento de questões literárias, ler a obra de Collins.

63 Na visão de Collins, o discurso protréptico no século IV ainda não era um gênero literário em forma e conteúdo, mas sim uma "retórica da conversão", sendo, nesse período apenas um gênero em formação. Porém, não abordaremos questões literárias neste estudo: pretendemos somente analisar certas características formais dos textos de Isócrates e Aristóteles, no cenário agonístico das escolas de formação superior. Sobre a perspectiva de Collins, ver *Exhortations to Philosophy*, pgs. 16 – 33, 2015.

Em Aristóteles, o seu *Protréptico* tem como objetivo fazer com que Temísio coloque em prática a filosofia política da Academia[64], pois:

> A forma da obra está estreitamente relacionada com este propósito, este é um dos pontos em que padecemos as consequências de haver tratado habitualmente ambas questões por separado. A forma protréptica teve sua origem no novo método educativo dos sofistas. Não é um desenvolvimento do método socrático. De algum modo pede necessariamente a vestidura de diálogo, embora tenha sido sólido considerar esta como a natural para os escritos exotéricos de Aristóteles. (JAEGER, 2000, pg. 70, tradução minha).

Ou seja, a própria forma do texto tem profunda relação com a sua intenção. O *logos protreptikos*[65], ou retórica da conversão, tem como função primordial obter adeptos para uma determinada disciplina, em particular a filosofia[66], para legitimar e definir a nova instituição cultural ocidental[67] que surgia: as escolas de ensino superior. Esses textos mostram os benefícios de tal caminho em comparação a outros, tendo, portanto, um caráter admonitório e agonístico[68]. Ou seja, "um protréptico era uma exortação, algo semelhante ao sermão helenístico para fazer prosélitos [...]" (JAEGER, pg. 70, 2000, tradução minha).

---

64 Lembrando que o estagirita teve de fato uma experiência notável na educação de um príncipe: Alexandre, o Grande. Aristóteles, apesar de sua proximidade com o tirano Hérmias de Atarneu, não possuía uma expectativa esperançosa no que se referia à influência dos filósofos na educação do príncipe, ou mesmo à viabilidade do desejo de um rei-filósofo, havendo, portanto, um certo ceticismo ou falta de convicção sobre essa influência do filósofo sobre o tirano ou até mesmo sobre a política.

65 Sobre as origens do discurso protréptico e a formação e influências do discurso filosófico, ver *Exhortations to Philosophy*, de James Henderson Collins II.

66 Lembrando também que no caso do texto de Isócrates e Aristóteles, temos a tentativa de convencimento de dois governantes de um mesmo local.

67 COLLINS II, James Henderson. *Exhortations to Philosophy*. p. 1, 2015.

68 Sobre as estratégias formais do texto e suas funções sociais, Collins faz algumas análises interessantes: *"Plato fashions protrepticus by way of dialogues and dramatic narratives that characterize his competition as eristic acrobats and rhetoricians who are useless both philosophically and politically. Isocrates opposes this position, explicitly defining the "correct" mode of discourse and action. In advertising his own intellectual wares, he criticizes Plato and other philosophic pretenders for useless abstractions and mental juggling. Aristotle combines (and flattens) Platonic and Isocratean protreptic strategies by writting analytical treatises that incorporate the voices of multiple competing genres to introduce the new discipline of 'theoretical philosophy'*." (COLLINS II, James Henderson. *Exhortations to Philosophy*. p. 4, 2015.

No caso particular de Isócrates, um dos pontos mais fortes de sua filosofia, em rebate às outras escolas, era a incitação do aluno à prática. Não avançava somente teorias abstratas - qualificação referida à escola platônica - ou então discursos vazios - ataque à escola sofista - mas propagava um ensino que objetivava o cultivo da virtude e da sabedoria pragmáticas, sendo essa uma filosofia objetiva, do exercício do bem viver.

O discurso protréptico, nesse processo de "conversão" do indivíduo, busca não apenas a aceitação dos argumentos por parte do ouvinte, mas, acima de tudo, a aplicação prática de um estilo de vida[69]. Esse discurso, vale a pena ressaltar, em um primeiro momento busca a atenção do ouvinte; depois, a concordância; e, por fim, o compromisso em seguir o treinamento e as práticas discursivas da disciplina que se propõe[70].

Outros pontos fulcrais dos textos protrépticos são as exortações para se afastar de maus costumes, e as admoestações a respeito de comportamento, bem como para ser diferente dos outros[71], afinal, isso poderia servir de mau exemplo. Basta lembrarmos das longas listas de conselhos e regras tradicionais de conduta[72] receitadas nos *Discursos Cipriotas*, em que Isócrates sugestiona modelos nobres de vida ao destinatário - e também aos leitores. Segundo Isócrates, a sabedoria consiste em reunir o conhecimento tradicional reformulando-o de modo eficaz[73], ao contrário do que faziam os sofistas, que escreviam apenas textos incongruentes e rebuscados, repletos de

---

69 *"Philosophical protreptic exhorts its audience to adopt one way of living that leads to a specific kind of happiness and dissuades them from alternative ways of living which are detrimental to that happiness. This typically includes not only its market competitors, but the way of life which its distracted audience is presently living."* (*Idem*. p. 39, 2015.)

70 *Idem*. p. 05, 2015.

71 Podemos relacionar com a exortação a ser glorioso e notável entre todos os outros no período homérico.

72 Importante lembrar que discursos morais e de aconselhamento existiam também na poesia arcaica grega, como o caso das falas da Embaixada, no livro 9 da *Ilíada*, de Nestor e Fênix, nos *Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo, e também em poetas como Focílides, e Teógnis, apenas para exemplificar alguns.

73 Isócrates introduz um discurso monumental, usando o passado heroico de uma figura política importante, mas de modo entrelaçado com as circunstâncias presentes de seu tempo, sendo, portanto, um texto híbrido de artifícios poéticos e retóricos.

emoções banais[74], e ao contrário do que faziam os platônicos, com pretensos conhecimentos absolutos.

Dessa forma, tanto o *Protréptico* de Aristóteles[75] quanto os *Discursos Cipriotas* de Isócrates desejam que seus respectivos governantes façam um bom e virtuoso governo. Mas não interpelam apenas o governante: há também todo um modo de ser e viver voltado igualmente para o povo, focado em como se tornar um cidadão honrado naquela cidade elaborada pelos retores. Ou seja, trata-se de um discurso exortativo.

No caso de Isócrates, que é o nosso interesse principal, os textos são também repletos da sabedoria tradicional dos poetas parenéticos[76] - discursos que contêm em si a síntese de prosa e poesia, retórica epidítica e deliberativa, elogios e admoestações[77], tradição e atenção às circunstâncias objetivas, para virtudes heroicas e práticas - e que podem levar à virtude e ao sucesso múltiplas audiências, ou seja, cidadãos privados e dinastias.

Importante trazermos à discussão algumas características gerais presentes em discursos protrépticos, de acordo com a visão de Collins. Segundo o autor, esses textos contêm alguns elementos-chave em sua composição, como a dialogicidade[78], que seria a presença, mesmo que de modo indireto, de várias vozes no texto, sendo, portanto, um discurso interativo entre vozes.

No caso dos *Discursos Cipriotas*, podemos citar a maneira de uma conversa íntima entre Isócrates e seu discípulo Nícocles e, posteriormente, entre Nícocles e seus súditos, como exemplos desse processo dialógico. No caso de Isócrates e Aristóteles,

---

74 COLLINS II, James Henderson (2015), p. 214.

75 Importante assinalar que o Protréptico de Aristóteles, apesar de ser direcionado a um governante, tem uma carga política e utilitária menor que as do texto isocrático. Conforme atenta Collins, o texto filosófico aristotélico estava se desvencilhando da ligação com a política, tornando a filosofia, por assim dizer, em um ato desinteressado de contemplação. Ver COLLINS II, James Henderson. p. 4, 2015.

76 Poetas como Hesíodo, Teógnis, Focílides, Arquíloco, dentre outros.

77 COLLINS II, James Henderson, p. 206, 2015.

78 "While it may not take the shape of a formal dialogue, protreptic discourse is always a hybrid discourse which contains the voices of its competition." (COLLINS II, James Henderson, p. 17, 2015.

esse artifício é realizado de modo diferente do modo dialógico como feito por Platão. Este último dá forma a diálogos de fato, entre Sócrates e algum(uns) interlocutor(es).

Outra característica importante nos *Discursos* é o seu caráter agonístico. Estão presentes várias perspectivas amplamente criticadas por Isócrates, como as concepções de filosofia platônicas e sofistas. Aparecem, claro, sob a sua ótica acerca dos temas que circundavam essas escolas nesse período e geravam veementes discussões entre esses professores.

O filósofo, através do discurso protréptico, exagera as falas dos seus concorrentes ao extremo, tendo em vista torná-las não atraentes e sem potencial aos seus ouvintes[79]. Lembre-se que cada escola tinha a sua respectiva ideologia política, práticas contemplativas, experiências, ideais de caráter e sociedade, sentimentos sobre vergonha e honra, dentre outros elementos.

Um exemplo disso são as recomendações dadas por Isócrates a Demônico[80] em relação ao uso de acontecimentos do passado. Isócrates recomenda-lhe sempre relembrar os princípios e a conduta do pai e colocá-los em prática, tornando-se um registro vivo de virtude e um modelo vivo dos seus ensinamentos.

> O passado deve ser um guia para o presente; é claro que o passado não é um simples dado para Isócrates e, portanto, seria melhor dizer que o filósofo molda um passado útil para o presente. Isócrates preenche o passado com vidas e textos exemplares do presente. (COLLINS II. James Henderson, p. 220, 2015 – tradução minha).

Desse modo, os relatos do passado conectados com questões do tempo presente condicionam o aluno a pensar sobre a virtude e a refletir sobre novas e melhores maneiras de ponderar sobre ela. Este último estágio é parte essencial do programa isocrático, pois a evolução dependeria da aptidão natural (*physis*) do aluno, da instrução e do exercício que sua *paideia* oferecia[81].

---

79 COLLINS II, James Henderson, p. 40, 2015.

80 A Demônico, 9.

81 "Practical action is necessary but not separate from Isocrates vision of formal study. The conditioning of mind, subsequent action, constancy and even that sought-after memorial, all will follow from a devotion to his model logos, provided, of course, that the student possesses natural talent." (COLLINS II, James Henderson. p. 226, 2015).

O aluno deveria ter obstinação pela virtude, estabelecendo como meta a superação de seus ancestrais e a elevação acima das trivialidades de seus contemporâneos[82]. Engajando-se nos estudos oferecidos, com as intenções corretas e de maneira sustentada e obstinada, o aprendiz se tornaria um exímio conselheiro. Mais do que isso, estaria entre os principais formuladores do discurso político, e entre as demonstrações vivas do poder do discurso paradigmático[83].

Ligando-se a isso, temos um dos aspectos que Isócrates mais condena em seus concorrentes. Para ele, era urgente reconstituir os valores e discursos tradicionais para assuntos da atualidade, e de modo prático[84] - isto é, nem com a retórica vazia e apelativa dos sofistas, nem com o idealismo platônico.

O discurso protréptico também é, segundo Collins, um texto situacional - ou seja, sua forma e conteúdo são estabelecidos, de modo geral, pelo espaço no qual ele está inserido. Por outras palavras, sendo ele um texto agonístico, onde há o embate de ideias, podemos concordar com essa característica nos *Discursos*[85]. Recordemos o contexto cultural da Atenas do século IV, em que essas escolas viviam: o ataque aos outros sistemas educacionais da época, a promoção aos princípios e métodos de suas respectivas "filosofias"[86]. E não nos esqueçamos dos valores apregoados pelos professores aos seus alunos ilustres, como o cuidado com uma vida de riqueza sem sabedoria, os perigos do poder sem a prática da virtude, dentre outrosHá, portanto, uma situação circundante a esses discursos voltados a futuros líderes políticos e a como eles deveriam agir num espectro moral, ético e político.

Por fim, de acordo com Collins, o discurso protréptico é retórico[87]; afinal de contas o seu objetivo é a persuasão direta do leitor. Vale-se, para isso, de alta carga de elementos próprios da retórica, que conduzem o indivíduo ao convencimento. Atrelado

---

82 COLLINS II, James Henderson, p. 222 – 223, 2015.

83 *Idem*, p. 228, 2015.

84 *Idem*, p. 227 – 228, 2015.

85 Características protrépticas também são encontradas em outros textos de Isócrates, como, por exemplo, na *Antídosis* e no *Contra os Sofistas*.

86 *Idem*, p. 34, 2015.

87 É claro que todo texto contém uma carga retórica, mas textos que pretendem chegar ao convencimento usam ainda mais de recursos retóricos em sua composição.

a isso está o fato de que, embutidas no discurso protréptico isocrático temos intenções práticas de ação em situações da vida real, sendo ele, portanto, fortemente pragmático e não apenas teorético.

No entanto, devemos lembrar que o protréptico vai muito além de um gênero literário. Trata-se da definição de um propósito[88]; trata-se, em última instância, de exortar seus leitores à filosofia, à vida virtuosa[89], ou seja, à *areté*. Dessa forma, os autores demonstram a crença de que a virtude pode ser ensinada[90] - além de aprendida e, mais do que isso, executada nas práticas diárias de vida.

Tratamos até aqui de características gerais dos textos protrépticos. Agora, façamos uma análise um pouco mais focada no *Protréptico* de Aristóteles. Na concepção do estagirita, todo ser tem uma finalidade. No caso do homem, por exemplo, o corpo se submete à alma, a parte irracional se submete à racional, levando o homem ao entendimento, que é o melhor da alma.

Dessa forma, quando as ações resultam do pensamento e o entendimento comanda e governa o corpo, trata-se da vida filosófica plena, válida por si mesma. Isso porque a sabedoria é parte da excelência da alma e da felicidade que se origina do bem dela que é ela mesma. O homem sábio, por conseguinte, é aquele que atingiu o seu fim último.

---

88 [...] *texts that deal explicitly with marketing and conversion strategies through dramatization* […] COLLINS II, James Henderson. p. 242, 2015.

89 Impossível não relacionarmos essa prática de vida da filosofia antiga com as reflexões de Pierre Hadot em sua obra "Exercícios Espirituais de Filosofia Antiga", onde o autor francês destaca o fato de que os filósofos antigos vivam a sua filosofia, sendo, portanto, uma forma de viver e não a concepção que temos hodiernamente.

90 Claro que, no caso de Isócrates, a virtude pode ser desenvolvida em homens que a tenham em sua *physis*. Homens com uma *physis kakos* (Φύσις κακός) não poderiam ter a virtude ensinada, pois eles seriam vis por natureza. "Ademais, os que anseiam por obedecer aos preceitos desta filosofia tirariam proveito muito mais rapidamente com relação à idoneidade do que com relação à eloquência. E que ninguém pense que eu afirmo que a justiça pode ser ensinada! Pois considero em absoluto que não há nenhuma espécie de arte que seria capaz de infundir temperança e justiça em quem é por natureza vil com relação à virtude. Penso, porém, que o empenho nos discursos políticos poderia sobretudo instruí-los e ampará-los." (ISÓCRATES, *Contra os Sofistas*, 21, 2018, Trad. de Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda).

O *Protréptico* de Aristóteles é dirigido ao rei cipriota Temísio[91], que recebe sugestões de como agir, além de admoestações para colocar todo o seu prestígio e reputação a serviço da filosofia. Mas o *Protréptico* é também uma grande exortação a toda a juventude ateniense[92].

Há quem diga que esse texto aristotélico seria uma resposta[93] à *Antídosis*, de Isócrates, que adotava uma visão pragmática da filosofia. Com efeito, ali Isócrates afirmava que esta não deveria ser somente uma prática puramente teorética, sem qualquer aplicabilidade na vida. Voltava críticas inclusive contra Platão, por julgar que sua filosofia não tinha fundamento de uma possível execução na sociedade, sendo, por conseguinte, somente um sutil exercício espiritual.

Dessa forma, Aristóteles empreende o seu *Protréptico* numa tentativa de unir a vida teórica e a vida prática, numa resposta a Isócrates. Para Aristóteles a filosofia é sempre ação. Ele exorta os jovens a filosofar quando diz no *Protréptico*:

> (...) Se se deve filosofar, deve-se filosofar, e se não se deve filosofar, deve-se igualmente filosofar; em qualquer caso, portanto, deve-se filosofar; se, de fato, a filosofia existe, somos obrigados de qualquer modo a filosofar, dado, justamente, que ela existe; se, ao invés, não existe, também nesse caso somos obrigados a pesquisar como a filosofia não existe; mas pesquisando, filosofamos, porque a pesquisa é a causa da filosofia. (Aristóteles, *Protréptico*, fr. 2.)

Diante disso, o seu *Protréptico* consiste num convite à filosofia[94], uma exortação às atividades do espírito, bem como um material de divulgação da Academia.

> O caminho da reflexão ética de Aristóteles tem como ponto de partida as discussões sobre *theoría* e *práxis* que se travavam no seio da Academia, onde transcorreram os primeiros vinte anos de vida

---

91 Nada se sabe acerca desse príncipe Temísio, a não ser pelo próprio texto de Aristóteles.

92 Assim como a *Carta VII* de Platão e a *Antidosis*, de Isócrates.

93 Carlos Rodriguez, na introdução do Protréptico de Aristóteles (Madrid: Abada Editores, 2006), indica que essa obra foi direcionada à corte cipriota, que era muito próxima a Isócrates - fator que aproxima as obras dos dois autores. Esse caráter agonístico da educação filosófica dessa época é também perceptível na produção epistolar do período, onde cartas se transformaram em meios literários de divulgação das escolas de diversos autores.

94 A partir daí, muitos outros filósofos passaram a produzir textos protrépticos, como, por exemplo, Epicuro, Jâmblico, Cícero, e Clemente de Alexandria com seu protréptico *Aos Pagãos*, uma forma de convite à fé cristã.

> intelectual do futuro fundador do Liceu. Elas encontravam um eco polêmico nas críticas de Isócrates e no seu programa de uma paideia fundada sobre a retórica e distante do que julgava ser as abstrações incompreensíveis e inúteis dos filósofos. (VAZ, pgs. 99 – 100, 2004).

Portanto, Aristóteles faz um apelo ao príncipe cipriota Temísio, favorecido pelas condições econômicas e sociais. Segundo o estagirita, riqueza sem sabedoria é algo não somente inútil, mas prejudicial.

Durante todo o texto, Aristóteles argumenta sobre a importância do filosofar, sendo esta a mais proveitosa e imprescindível atividade humana. A ética aristotélica[95] designa a sabedoria como sendo a virtude do pensamento. Entende-a pelo sentido de sabedoria prática: os fenômenos da ação humana seriam analisados mediante o exame dialético das opiniões, e não somente pelo viés dos princípios imutáveis e suas causas. Admite, portanto, que seria possível alcançar a *episteme* a partir da opinião.

Ou seja, tratar-se-ia do uso do juízo deliberativo para a delimitação de propósitos (*prohaireseis*) e a ponderação das causas envolvidas nas conjunturas de cada ação. A *phronesis* seria, em última instância, como uma "implementadora de ação" (*praktiké*), estando também interdependente em relação à virtude do caráter do indivíduo.

Ora, a *phronesis*[96] é entendida, então, como o saber teórico e suas possibilidades. Todo o texto do *Protréptico* é fundamentado numa perspectiva finalística da Natureza. O homem seria o mais excelente ser[97], sendo o conhecimento sua atuação mais nobre, conhecimento este que se exercitaria por causa de si mesmo, sendo essa atividade, portanto, central no conceito de *eudaimonia* (εὐδαιμονία), a felicidade humana.

Aristóteles, apesar de aceitar as opiniões, ressalta que o saber teórico é quem governa os outros saberes bem como a vida, e é o sábio quem deve governar;

---

95 Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, IV, 2006.

96 Aristóteles, *Protréptico*, fragmento 35.

97 Lembrando que Isócrates também adota essa perspectiva sobre a grandeza do intelecto humano, pois é aquilo que o separa dos animais irracionais.

salienta também que o saber teórico é útil para o produtivo, pois possibilita que aquilo que for produzido será como uma imitação da Natureza.

Percebemos que se trata de Natureza, e não de contemplação de Ideias eternas, como no caso platônico. Podemos dizer que as principais ideias contidas no *Protréptico* são de natureza aristotélica, e não platônica, apesar de certos pontos de contato com ideias do mestre. O texto ressalta a importância de uma vida pautada pela filosofia, a atividade mais nobre e o fim último do homem, unindo-se a vida ética à felicidade do ser humano. É, em suma, um louvor à filosofia[98], sendo ela um bem em si mesma[99] e tendo também, por conseguinte, uma grande utilidade política[100].

Estabelecida a utilidade da filosofia, Aristóteles começa a relacioná-la à política: o governante, para legislar de maneira justa, deve estabelecer boas leis para a sua cidade e conhecer a verdade e a natureza da alma[101]. Vejamos o que diz o estagirita no fragmento 48.

> Mas isso não pode ser feito por aqueles que não cultivaram filosofia e não tenha conhecido a verdade. E, nas outras artes, eles não alcançam o conhecimento integralmente, ao não obter os instrumentos e os raciocínios mais precisos dos objetos primeiros em si mesmos, mas de objetos segundos, terceiros ou até mais distante, e extraem seus raciocínios da experiência. Ao contrário dos outros, apenas no caso do filósofo a imitação pode ocorrer a partir de objetos exatos em si mesmos. Pois ele os contempla em si e não suas imitações. (Aristóteles, *Protréptico* 55 6-14)[102]

A partir deste fragmento, podemos deduzir que, segundo Aristóteles, o governante desenvolve boas leis - que, por conseguinte, serão boas para a cidade - quando ele as baseia no conhecimento daquilo que é bom em si mesmo. No fragmento 49, Aristóteles ressalta que não se adquirem boas leis somente pelo conhecimento das

---

98 Ideal de filósofo semelhante ao apresentado por seu mestre, Platão, no *Teeteto*.

99 Aristóteles, *Protréptico*, fragmentos 42 - 44.

100 *Idem*, 46 - 50.

101 *Idem*, 48.

102 Τοῦτο δ’ οὐχ οἷόν τε μὴ φιλοσοφήσαντα [δύνασθαι] ποιεῖν μηδὲ γνωρίσαντα τὴν ἀλήθειαν·καὶ τῶν μὲν ἄλλων τεχνῶν τά τ’ ὄργανα καὶ τοὺς λογισμοὺς τοὺς ἀκριβεστάτους οὐκ ἀπ’ αὐτῶν τῶν πρώτων λαβόντες σχεδὸν ἴσασιν, ἀλλ’ ἀπὸ τῶν δευτέρων καὶ τρίτων καὶ πολλοστῶν, τοὺς δὲ λόγους ἐξ ἐμπειρίας λαμβάνουσι· τῷ δὲ φιλοσόφῳ μόνῳ τῶν ἄλλων ἀπ’ αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν ἡ μίμησίς ἐστιν· αὐτῶν γάρ ἐστι θεατής, ἀλλ’ οὐ μιμημάτων.

constituições[103] e leis de outras *pólis*, ou seja, através do particular e contingente, mas que o princípio da ação é que deve ser conhecido. Este é identificado com o bem do homem, e, consequentemente, com o seu fim último.

O homem sábio e bem formado[104] em filosofia saberia, portanto, discriminar o bem do mal, o que está no alicerce da escolha moral, conforme observamos nos fragmentos 38 e 39:

> Porque a "sabedoria" é o maior dos bens e o mais proveitoso do que qualquer outro restante e por essa razão: todos concordamos que deve imperar o mais virtuoso e o de natureza mais capaz, que só a lei que impera deve ser soberana, a qual é uma forma de sabedoria, na verdade, uma expressão desta." [...] "Deste modo, que exemplo mais exato temos de quais são os bens de um sábio? Pois quantas coisas ele elege, quando as elege conforme seu conhecimento? São as boas e seu contrário, são as más[105].

No *Protréptico*, Aristóteles parte de dois pressupostos, um explícito e outro implícito. Aquele se refere a uma ciência política cujo fim último é o bem para a *pólis*[106]. Este último trata do fato de que quem quer governar acertadamente tem que ter leis boas, belas e justas[107], e isso significa estar de acordo com a natureza das coisas. Para construir o prumo e a bússola, o homem não utilizou outros instrumentos já existentes, mas fez isso de acordo com o comportamento da água, da luz e do movimento. Embora aja por imitação, o que ele imita, em última instância, é a natureza.

---

103 *Idem*, 48.

104 Formado não no sentido atual da palavra, mas sim, com conhecimento profundo de filosofia, ou seja, uma formação de acordo com o tempo de Aristóteles.

105 ARISTÓTELES, *Protréptico*, 38 – 39

106 *Idem*, 46 - 50

107 No entanto, de modo sucinto, o belo e o justo, como referidos por Aristóteles nos fragmentos 48 e 49 do *Protréptico*, não têm o significado platônico. Quando analisamos o corpus aristotélico, percebemos que o estagirita usa qualificativos como "o que é por si mesmo", ou "em si mesmo", para caracterizar tanto a Ousía (οὐσία), ou seja, substância, essência, quanto os primeiros princípios e causas. Dessa forma, entendemos que o bem é a verdadeira causa das coisas, e esta se identifica com o seu fim. Toda coisa tem um bem com o qual se corresponde por natureza, que se cumpre enquanto a coisa existir de acordo com tal natureza.

Dessa forma, Aristóteles parte dessa hipótese para sustentar que o governante deve proceder do mesmo modo. Ora, o governante atua por meio de leis e normas. Nesse sentido, as leis são para o político o que a bússola e o prumo são para as técnicas: seus instrumentos.

Esta analogia serve para deixar claro que o político deve agir do mesmo modo como as técnicas devem ter por modelo a natureza, para implementar seus instrumentos. Não seria possível fazer uma lei baseada em outras leis, que são, em última instância, múltiplas e contingentes. Deve haver como critério o conhecimento do que é bom para o homem, razão pela qual este deve conhecer sua natureza.

Dessa forma, é interessante notar que, no fragmento 48, Aristóteles não faz um contraste entre a imitação e o conhecimento do que é em si, mas assevera que apenas o filósofo pode obter imitações a partir do primeiro em si mesmo. As imitações são as leis que refletem os princípios da ação, ou seja, seus verdadeiros fins. Portanto, só por meio do filósofo as leis podem ser as mais exatas em si, de acordo com o genuíno bem do homem, e não cópias de leis de outras cidades.

Assim sendo, o *Protréptico* de Aristóteles e os *Discursos Cipriotas* de Isócrates têm em comum o fato de serem cartas pessoais dirigidas a grandes líderes. Ambas as obras são guias filosóficos para príncipes, proclamando um novo ideal de vida filosófico mas com ações na vida prática.

> Dirigir-se a uma pessoa particular é um recurso sumamente antigo em toda classe de ensinamento moral e discurso didático. No período durante o qual foi a poesia o meio generalizado de exercer uma influência espiritual sobre a humanidade, podemos seguir o curso de dirigir-se a um indivíduo desde as exortações de Hesíodo a Perses até ao poema didático de Empédocles e as máximas dirigidas por Teognis de Cirno; as escolas seguiam usando estas últimas para educação moral dos jovens nos tempos de Sócrates e dos sofistas. Os sofistas substituíram esta poesia gnômica de estilo antigo por uma nova forma em prosa, que começou a competir com sucesso com o método tradicional. (JAEGER, 2000, pg. 71, tradução minha).

No *Protréptico*, vemos que a felicidade e a boa índole da alma é que formariam um indivíduo completo, ou seja, um ser humano que chegou ao seu fim

último. Por outras palavras, que chegou à sabedoria e ao prazer[108], que estão necessariamente atrelados. Para alcançar esse estado, era necessário dedicar-se à filosofia, estando portanto tudo isso acima das riquezas materiais e até mesmo do corpo.

Dessa forma, era desejável ter um governante que se encontrasse em tal situação, pois alguém assim seria o melhor condutor para um povo. Em última instância, o que Aristóteles convocava no seu *Protréptico* era um homem virtuoso e moderado, que não colocasse suas posses acima de si mesmo, ou seja, acima de seu fim último como homem.

Aristóteles constrói o *Protréptico* de modo apodítico, ou seja, enunciando um juízo que é necessário de direito, exprimindo uma inevitabilidade lógica, e não um simples fato. Apresenta-se um juízo de modo universal e necessário, e isso se dá pelo uso frequente do "devemos crer", uma técnica de exortação sofística que é amplamente utilizada por Isócrates no *Nícocles* e no *Demônico*.

O estagirita deixa claro em seu texto que o político filósofo se distinguiria dos políticos usuais pela precisão do seu conhecimento e do seu entendimento das regras. Ele deveria colocá-las em prática na política, experiência que é muito mais importante que a erudição teorética - posição que o aproxima muito de Isócrates, que também assevera a importância da prática e não somente do saber teórico.

2. O espelho do príncipe nos *Discursos Cipriotas*

Outro ponto de relevância em nosso estudo diz respeito a um traço mais específico da composição dos *Discursos Cipriotas*. Também conhecido pelo nome genérico de *Fürstenspiegel*, o "espelho do príncipe" é um gênero literário da parenética régia, existente desde a Antiguidade, em que há reflexões sobre as organizações políticas. Esse gênero influenciou várias gerações posteriores, incluindo Cícero com seu *Hortensius*, chegando até a Idade Média com obras como *O Príncipe*, de Maquiavel.

---

108 No livro dez da Ética a Nicômaco, Aristóteles disserta sobre a verdadeira felicidade, que advém da vida teorética, ou seja, do prazer que o conhecimento traz ao indivíduo que a ele se dedica.

O governante que é espelhado nesse tipo de obra deve refletir um modelo ideal de moral e ética para seus governados. É a própria virtude quem governa através desse homem excelente que aprendeu a governar a si mesmo, sendo a sua vida uma lei viva e, por conseguinte, um espelho cujo brilho se reflete sobre a nação.

No entanto, há muitos outros gêneros literários que apresentam essa mesma estrutura. Como definir de modo mais objetivo o que seria o espelho do príncipe?

O helenista norte-americano Francis Cairns sugere a presença de certos elementos na distinção do que seria um "espelho", a saber, elementos primários e secundários. Aqueles seriam as "pessoas", a "situação", a "função", e a "comunicação logicamente necessária para a gênero", que delineariam, em última instância, o gênero em sua singularidade; já os elementos secundários estariam pela perspectiva dos tópicos, ou seja, os lugares comuns que se repetem de diferentes formas em diferentes exemplos do mesmo gênero[109]. No entanto, os elementos primários são os primordiais na identificação do "espelho", pois os secundários também aparecem em outros tipos de textos.

O elemento chamado por Cairns de "*persons*", ou "pessoas", numa tradução livre, caracteriza os participantes do discurso. Sabemos que a maior parte desses textos são escritos por homens sábios que se dispõem a passar seus ensinamentos, conselhos e orientações sobre a elaboração de um bom governo a um monarca, a quem, geralmente, oferecem a obra. Outro aspecto é a própria imagem fundamentada na autoridade[110] do mestre sobre o discípulo, mesmo este sendo um príncipe e futuro rei - portanto, uma relação de sujeição intelectual.

Ainda no que se refere aos elementos primários, a "função" a que se destina o texto ajuda a discriminá-lo entre outros gêneros: pretende retratar a imagem, o paradigma do governante perfeito. Há ainda os *topoi*[111] comuns que, todavia, não auxiliam na delimitação mais precisa do gênero.

---

109 CAIRNS, Francis. Generic *Composition in Greek and Roman Poetry*, 1972.

110 Isócrates, *Para Nícocles*, 53, 2010.

111 Um dos *topoi* mais comuns dos espelhos é a presença dos conselheiros e importância de escolher bem e saber ouvir esses mestres, haja vista que auxiliarão o monarca em seu reino. Esse tópico aparece em diversas partes dos Discursos Cipriotas. A Nícocles, 6, 28, 43; Nícocles, 8, 21, 2010.

Dessa forma, quando lemos os *Discursos Cipriotas* percebemos um enlace entre o príncipe e o paradigma de virtude que ele reflete, bem como o revérbero de quem o educou. Depreendemos, assim, toda a ideia política e educacional de Isócrates permeando o texto num duplo aspecto, a saber, o seu paradigma de um bom governante, e o seu próprio método pedagógico.

Temos, portanto, nos *Discursos Cipriotas* e em especial no *Para Nícocles*, tudo o que caracteriza o "espelho do príncipe". Há o ideal de governante, e alguns dos *topoi* (τόποι) mais frequentes: os deveres do príncipe; o bom senso diante de determinadas situações políticas; a melhor forma de constituição de um bom governo; e a educação didático-moralizante do príncipe, dentre outros. Assim, o espelho torna-se o manual educativo do príncipe, de onde emanam as palavras do mestre:

> Ele não se inscreve numa relação narcísica consigo mesmo, mas numa prática ascética. Remete aquele que governa os outros à necessidade de governar-se a si mesmo para conformar-se, não à excelência de sua natureza (...) mas à eminência de seu ofício. (SENELLART, 2006, p. 53)

No *Para Nícocles* vemos que, além da implicação educativa do príncipe, temos também a própria arte de governar de Isócrates. Portanto, conseguimos estabelecer paralelismos entre seus ideais políticos e educativos. Dessa forma, o espelho do príncipe é um compêndio da doutrina política de Isócrates para uso daqueles que governarão; é a representação de uma cidade bem organizada.

Dessa forma, Isócrates se vale dessa técnica literária para nela expor seus paradigmas pedagógicos e políticos, tendo como base a busca pela *aretê*. Tratava-se da busca pelo autocontrole por parte do príncipe, tanto para servir de modelo para seus súditos quanto para si mesmo, como homem ponderado, senhor de si. Almejava-se um indivíduo preparado plenamente para a missão de governar a pólis, que soubesse agir com moderação diante das possíveis mudanças e da contingência das circunstâncias políticas.

Outra questão de suma importância é o fato de Isócrates ter relativa ligação com a poesia: há a emulação de procedimentos poéticos em seus discursos. Isto fica evidente desde o fim do proêmio no *Evágoras*[112], quando há a alegação sobre a

---

112 Isócrates, *Evágoras*, 9-11, 2010.

complexidade de se compor em prosa visto que a poesia se vale de efeitos encantatórios. Dessa forma, Isócrates usa de um artifício retórico, mostrando-se em desvantagem em relação aos poetas para ganhar a benevolência do público.

Isócrates busca também em seu discurso algo que é próprio da poesia - a imortalização daquele que é louvado - quando se propõe a narrar de maneira bela os feitos de Evágoras, bem como tornar eterna a memória da elevada aretê do monarca[113].

O que podemos depreender aqui é o fato de que a nova arte retórica, tendo a educação como missão, saía em desvantagem diante da poesia, haja vista que esta era muito mais agradável do que discursos puramente científicos. Destarte, houve por parte de Isócrates grande preocupação com a questão da forma dentro de sua *paideia*. Tencionava torná-la bela e, assim, mais forte, como a antiga poesia: forma e conteúdo gerando uma unidade educativa.

Mas, além das características retóricas dos "espelhos" supracitadas, temos o cerne do discurso isocrático, que é a asserção de que tanto o governo quanto o governante devem estar orientados pela *aretê*. Em outras palavras, é o fato de Isócrates adotar um discurso admonitório, oferecido a um príncipe real, como forma de expressar a sua própria ideologia política. A retórica aliada aos pensamentos políticos de Isócrates é parte fundamentalmente constitutiva de sua obra, formando-se uma correlação entre esses dois elementos.

Mas, além da crença que Isócrates sustenta em relação à monarquia (bem como em seu ideal pan-helênico[114], que formaria uma frente vigorosa contra o império persa), o discurso *A Nícocles*, em especial, mostra como os filósofos vão de fato envolver-se com o governo. Essa classe é colocada a serviço da educação do governante. Aponta-se o notável auxílio que a retórica pode dar, como maneira de concretizar essa educação e de coordenar pontualmente a política da cidade, por meio da admoestação do soberano por parte dos educadores.

---

113 *Idem*, 4, 2010.

114 Chipre apresentava uma excelente situação estratégica para a universalização do helenismo, segundo Isócrates. Mas, como dissemos na nota anterior, esse assunto será tratado no último capítulo desta dissertação.

Dessa forma, a partir do *A Nícocles*, a retórica se tornará imprescindível no jogo político. Não somente como mecanismo de propalação da figura do governante, como ocorre por exemplo nos panegíricos e encômios, mas também como instrumento essencial em sua educação. Seria mesmo a única forma de conseguir o bem comum - ou seja, o bem para a cidade. Esta é a propriedade fundamental dos "espelhos": serem direcionados não somente àqueles que governam, para sua vantagem, mas sobretudo aos que serão governados.

O "espelho do príncipe" não é, portanto, apenas um elogio solene feito para alguém. Ao contrário, é uma descrição de como aquele que escreve pensa ser um bom governo, incluindo considerações acerca do comportamento do governante, bem como conselhos sábios e pertinentes.

O verdadeiro "espelho", por conseguinte, conhecido o conteúdo prático que o conselho apresenta, requer um certo conhecimento daquele que escreve o texto como o seu destinatário. Não obstante o "espelho" às vezes elogie quem foi interpelado, não podemos tê-lo somente como um elogio, haja vista que esta não é sua principal intenção. Textos puramente laudatórios não incluem apreciações e conselhos ao trabalho do louvado, como o faz o "espelho do príncipe".

Da mesma forma, não é sensato padronizar esse gênero com os tratados políticos, pois, apesar do "espelho" possuir de modo implícito ou explícito uma teoria política, não é também sua intenção somente apresentá-la como fim último de sua composição. O "espelho do príncipe", a partir deste entendimento, é mais retórico do que político, e se mantém mais alinhado com o ângulo da prática do que com um simples material puramente teorético. É, portanto, um fenômeno literário-político, onde as duas esferas se coadunam tendo em vista a prática real do que ali está exposto.

Por fim, podemos ver que os *Discursos Cipriotas* mostram a educação dos príncipes nas suas mais diversas formas, e têm em si variados fins pedagógicos. Desejam estabelecer na figura do monarca um modelo de conduta a ser seguido. Contêm a exposição dos ideais pedagógicos e políticos de Isócrates, e consistem na realização artística do próprio discurso que demonstra toda a sua capacidade oratória. Têm como fim o estabelecimento de um exemplo daqueles mesmos ideais, e cumprem a função de um manual de ensino sobre o exercício do bom governo.

CAPÍTULO 3: OS DISCURSOS CIPRIOTAS

- A Demônico

Teme os deuses, honra os pais, respeita os amigos, obedece às leis.
A Demonico, 16

Os *Discursos Cipriotas* são um conjunto de quatro textos: *A Nícocles*, escrito por volta de 370; *Nícocles*, em torno de 368; *Evágoras*, cerca de 365; e o *A Demônico*, que usualmente é agrupado nos *Discursos Cipriotas*, mas que não tem uma data definida e nem é certo ser uma obra de Isócrates.

Antes de analisarmos o *Demonico*, precisamos pensar no conteúdo político que permeia os *Discursos*, pois uma das questões mais importantes de toda a produção de Isócrates é a sua concepção política no sentido de conseguir unir os gregos contra o inimigo externo. A política do pan-helenismo é a maior questão de Isócrates, no momento em que as colônias gregas da Ásia são dominadas pela Pérsia, com a "paz do rei" em 386, um acordo assinado pelo político e diplomata espartano Antálcidas entre sua cidade e a Pérsia.

Dessa forma, Isócrates imagina uma confederação grega em que cada cidade-estado permaneça independente. Todavia, seria necessária uma liderança. Quem ocuparia tal função? Inicialmente, Isócrates vê em Atenas a possibilidade da concretização de seu ideal, e ela é a primeira a ser cogitada, haja vista sua magnificência como cidade central da política e da cultura. Nesse meio tempo, Isócrates percebeu que poderia aumentar seu espaço de atuação, estendendo para além de sua escola suas ideias sobre a política do país.

Isócrates começa por estimular os gregos, comandados por Atenas, a se unirem contra a Pérsia, sendo fundamental que a cidade apresentasse maior consideração aos direitos de seus aliados[115]. Após as falhas realizadas por Atenas, bem

---

115 No discurso fictício *Panegírico*, de 380, o orador volta-se aos gregos congregados em Olímpia, demonstrando primorosamente a sua proposição.

como as grandes discordâncias entre as principais cidades - Atenas, Esparta e Tebas -, Isócrates direciona sua atenção para os líderes políticos, tentando encontrar neles o mesmo interesse de união da Grécia contra a Pérsia.

À vista disso, as expectativas de Isócrates confluem para figuras como o tirano Jasão, das cidades de Feras e Tessália, ou Arquidamo II, de Esparta, e os monarcas cipriotas Evágoras e Nícocles; e, posteriormente, para Filipe da Macedônia, após a paz de Filócrates[116], de 346.

No que se refere aos *Discursos Cipriotas* e sua monarquia, devemos ter em mente, sobretudo, a importância da localização geográfica da ilha cipriota, haja vista sua proximidade com as terras de comando persa. Seria, portanto, de grande valia para Isócrates conservar boas relações com líderes das áreas mediterrâneas. O filósofo enviou a eles, por conseguinte, várias epístolas e exortações, as *parainéseis*, de marcado teor moral, que demonstram claramente a preocupação de Isócrates como educador.

O *Demonico* é uma compilação de conselhos morais, provérbios e sentenças, dirigido ao filho de Hipônico, que era cipriota, sendo esse um dos motivos de esse texto ser agrupado aos *Discursos Cipriotas*; o *Evágoras* é um louvor ao caráter do falecido rei cipriota; *A Nícocles* versa sobre os deveres de um rei; e, por fim, o *Nícocles* fala sobre os deveres dos súditos.

Isócrates apresenta Nícocles como descendente de Teucro[117], lendário arqueiro da *Ilíada*, que teria sido pai de Evágoras, formando, portanto, toda uma genealogia mítica que corrobora a grandeza daqueles que serão louvados e direcionados por seus ensinamentos. Tudo isso é magistralmente tecido pela retórica isocrática. Quanto à posição geográfica da ilha e à genealogia dos reis de Salamina, Edward S. Forster pode ampliar nossos horizontes acerca dos interesses de Isócrates. Diz o autor estadunidense:

> Embora Evágoras alegasse descender dos antigos reis gregos de Salamina, a dinastia dos teucrídeos não reinou continuamente, mas o seu reino esteve por algum tempo sob o domínio dos fenícios, que

---

116 A Paz de Filócrates foi um acordo de paz alcançado em 346 a. C. entre Atenas e o reino da Macedônia, sendo Filócrates o principal negociador ateniense.

117 Interessante assinalar que Teucro, segundo a mitologia grega, era filho de Télamo, que fora um rei de Salamina.

> sempre possuíram assentamentos na ilha. De fato, a história inicial de Chipre foi uma luta contínua entre os elementos grego e fenício. (FORSTER, p. 17, 1912 – tradução minha)[118]

Mais adiante prossegue o autor:

> A dinastia do usurpador fenício, como nos diz Isocrates, "barbarizou" Salamina ao perseguir uma política veementemente antielênica. Finalmente, Abdimon de Cítio se levantou contra o governante fenício o expulsou e, ao mesmo tempo, expulsou Evágoras, o descendente dos antigos reis gregos da ilha, porque ele temia sua crescente influência e capacidade óbvia que o tornaram um rival formidável. Evágoras fugiu para Cilícia, mas logo depois retornando e vencendo o usurpador, tomou o trono e assim restabeleceu a dinastia dos teucrídeos. [...] Ele [Evágoras] rapidamente estabeleceu seu poder e fez de Salamina um posto avançado do helenismo no extremo oriente do Mediterrâneo. Ele encorajou a colonização dos gregos em seu reino e foi ardentemente admirador da cultura e literatura grega. [...] Ele era um aliado de confiança de Atenas e amigo próximo de Conão, a quem ajudou materialmente na batalha de Cnido. Ele foi feito cidadão de Atenas, e sua estátua foi criada com a de Conão, no Ceramicus em Atenas. Em cerca de 390 a.C. ele parece ter voltado sua atenção para ampliar seus domínios em Chipre; o resultado foi que Soli, Amatunte e Citium apelaram à Pérsia para assistência. Uma guerra com o Grande Rei se seguiu, na qual Evágoras foi inicialmente bem-sucedido. É possível que ele tenha adicionado Amatunte ao seu reino, pois há algum motivo para supor que ele tenha emitido moedas daquela cidade. Seu poder no mar era tal que ele estendeu sua influência sobre as costas da Fenícia. (FORSTER, p.19 - 20, 1912 – tradução e grifo meus)[119]

---

118 *"Though Evagoras claimed descent from the old Greek kings of Salamis, the dynasty of the Teucridae had not reigned continously, but their kingdom had for some time been under the dominion of the Phoenicians, who had always possessed settlements in the island. In fact, the early history of Cyprus was a continual struggle between the Greek and Phoenician elements."*

119 *"The dynasty of the Phoenician usurper, as Isocrates tell us, "barbarized" Salamis by pursuing a vehemently anti-Hellenic policy. Finally, Abdymon of Citium rose against the Phoenician ruler and expelled him, and at the same time drove out Evagoras, the descendant of the old Greek kings from the island, because he feared his growing influence and obvious ability which made him a formidable rival Evagoras fled to Cilícia, but soon afterwards returning and overcoming the usurper seized the throne, and thus re-established the dynasty of Teucridae.[...]*

He quickly established his power and made Salamis an outpost of Hellenism in the far eastern Mediterranean. He encouraged the settlement of Greeks in his kingdom, and was ardent admirer of Greek culture and literature.[...] He was trusted ally of Athens, and a close friend of Conon, whom he assisted materially at the battle of Cnidus. He was made a citizen of Athens, and his statue was set up with that of Conon in the Ceramicus at Athens. About 390 B.C. he seems to have turned his attention to enlarging his dominions in Cyprus; the result was that Soli, Amathus, and Citium appealed to Persia for assistance. A war with the Great King ensued in which Evagoras was at first sucessfull. It's possible that he even added Amathus to his kingdom, for there is some ground for supposing that he issued coins of that town. His power at

Portanto, fica evidente a questão da escolha de Isócrates pela dinastia de Salamina[120] - afinal, além da relação prévia do educador com a família de Conão, Evágoras representa o helenismo naquela região. Desse modo, louvar esse homem que admirava a cultura grega e fora grande aliado de Atenas (tendo, dessa forma, um interesse em comum com Isócrates) validava ainda mais seu desejo pelo pan-helenismo, ou seja, por congregar os povos helenos em torno do ataque aos inimigos bárbaros que ameaçavam com seus avanços sobre a Grécia.

Ora, Salamina representava, em última instância, um posto grego na região mediterrânea mais próxima aos assentamentos persas. Dessa forma, fica evidente a preocupação de Isócrates como educador, aconselhando e impulsionando Nícocles a se conservar sempre merecedor de seus antepassados, a ponderar e a desempenhar as virtudes de seu pai.

Voltando ao discurso *Demonico*, temos um texto repleto de conselhos morais mas que, de forma geral, tem os seguintes pontos[121] principais: a relação do homem com a sociedade - o que implica normas éticas de conduta, temperança, cuidado com a imagem pública, com a religião e as relações de amizade com outros homens - e, por fim, a relação do homem consigo - podemos citar a busca pela sabedoria e pela filosofia, e até mesmo os cuidados com o corpo.

Como professor que era, Isócrates tinha em vista exortar a juventude com os seus textos, e não somente as pessoas neles nomeadas. Conforme vimos no capítulo anterior, o discurso protréptico - aliado ao "espelho do príncipe" - é um gênero que tem em vista, antes de tudo, o convencimento, a exortação à prática[122] daquilo que o autor pensa ser importante àqueles que o leem. No *Demonico*, temos Isócrates primeiro

---

sea was such that he extended his influence over the coasts of Phoenicia." (FORSTER, p. 19 – 20, 1912)

120 Vale lembrar que a conexão entre Isócrates e a casa real de Salamina foi estabelecida através da estreita amizade de Isócrates com a família de Conão e seu filho Timóteo. (FORSTER, p. 21, 1912).

121 Ver a introdução *de Isócrates, Discursos*. Introdução geral de Juan Signes Codoñer, tradução e notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Biblioteca Gredos, Espanha, 1982.

122 "De outro lado, quem não instrui os jovens por quais meios exercitarem a agudeza dos discursos, mas os ensina a ganhar uma reputação de pessoas por natureza superiores de caráter ajuda mais os seus ouvintes do que aquele na medida em que os primeiros os incitam para a retórica banal, os outros desenvolvem sua fibra moral."(ISÓCRATES, 2010, p. 29).

exortando seus cidadãos contemporâneos[123] para depois, a partir do *Nícocles*, oferecer os aconselhamentos ideais para o futuro rei da cidade.

De acordo com a tradição, Demonico era filho de Hipônico[124], sendo este amigo de Isócrates. Quando da morte de Hipônico, Isócrates se solidarizou com o filho de seu amigo, que precisava receber uma diligente educação. Dessa forma, escreve conselhos tendo em vista educá-lo para a vida. Isócrates pretendia prosseguir com Demonico a amizade que tivera com seu pai, o que aparece logo no início do discurso: "(...) como evidência de minha cordialidade para convosco e indício de meu vínculo com Hipônico: dado que, tal como o patrimônio, é decoroso os filhos herdarem também as amizades paternas." (ISÓCRATES, 2010, 2, p. 29).

A figura paterna[125] é um dos principais tópicos usados por Isócrates. Hipônico é sempre lembrado durante o discurso como exemplo de homem que não dedicou sua vida a frivolidades, mas sim ao exercício do bom discernimento. Um homem que amava o belo, valorizava a natureza ao invés da convenção, a índole, a boa forma de lidar com os bens materiais; um homem de alma elevada através dos discursos superiores. Hipônico é, enfim, uma imagem de ser humano que deve ser seguida e emulada por Demonico tal como uma lei. Temos aqui um exemplo de moral familiar que é passada de pai para filho, pois Hipônico é um ideal de homem superior que deve ser continuado por seu filho.

Outra questão interessante trazida por Isócrates é a dos homens superiores e inferiores, juntamente com um dos principais *topoi* do mundo grego antigo, que é a "bela morte", *kalós thánatos*.

Assim como os heróis homéricos buscavam uma vida dignificante, a fim de terem suas memórias depois de mortos iluminadas pela glória imorredoura nos versos dos poetas - corolário de uma vida honrada, virtuosa e digna, perpetuada na memória coletiva da sociedade em que se viveu -, Isócrates ensina a Demonico a importância de se buscar essa glória, ainda em seu tempo, por uma conduta fundamentada em ações

---

123 Importante lembrarmos que, no *A Nícocles*, temos a posição que o súdito deve ter diante do seu rei.

124 *Idem*, 1982, p. 18.

125 Sobre a imagem de Hipônico ver: ISÓCRATES, *Demonico*, parágrafos 2, 9, 10, 11, 12 e 14.

éticas, decentes, justas e temperantes, pelo incessante cultivo da sabedoria e da filosofia e, em suma, pela busca da excelência e nobreza de caráter.

No parágrafo 50, Isócrates, tratando dos homens superiores e inferiores, traz as figuras míticas de Héracles e Tântalo:

> Se um mortal deve conjecturar a respeito da intenção de um deus, acho que deixaram bem claro pelo trato com os seus familiares o modo como lidam com homens inferiores e superiores. De fato, Zeus, ao gerar Héracles e Tântalo, como reza o mito e todos acreditam, a um fez imortal em razão de sua virtude, ao outro puniu com os maiores castigos por causa de sua baixeza. (ISÓCRATES, 2010, p. 39).

Ou seja, Isócrates transpõe para os homens o trato que Zeus tinha com os seus familiares como um modo de exemplo na educação de *Demonico*. Zeus agia tendo como critério, para suas atitudes, os modos de viver ou a conduta dos homens e heróis. A imortalidade é advinda da virtude, da conduta íntegra e irrepreensível, que perdura pelos tempos através da fama imorredoura, assim como a figura de Héracles; enquanto que atitudes infames reservam ao indivíduo um destino nefasto tal como o de Tântalo.

Isócrates lança mão de duas figuras míticas para exemplificar seus ensinamentos: Héracles, o mais célebre de todos os heróis, e Teseu[126], grande herói ateniense. As figuras dos deuses e heróis eram arquétipos a serem perseguidos pelos gregos: encarnavam a ética, a honra e a glória consagradas e constituídas pelos grandes feitos, sendo imortalizados pelos poetas. Essa aretê dos *aristoi*, Isócrates a traz em seu discurso como decorrência daquele que cultiva a sua virtude.

> Quando se desenvolve genuinamente no entendimento, somente a aquisição da virtude perdura na velhice; é mais valorosa do que a riqueza, de maior serventia do que a fidalguia, torna possível o impossível, suporta corajosamente o que é terrível à multidão, louva o labor e glosa o langor. Isso é fácil compreender a partir dos trabalhos de Héracles e das façanhas de Teseu, nas quais a virtude de suas índoles imprimiu o traço distintivo de sua grandiosa reputação, de sorte que para todo o sempre será impossível lançar os seus feitos no esquecimento. (ISÓCRATES, 2010, p. 30, Trad. Julio de Figueiredo Lopes Rego).

As diferenças entre essas duas categorias de homens são nítidas, desde o trato com os amigos, o gozo com prazeres transitórios e os que perduram, a compostura, a reputação, a temperança, o como lidar com os sentimentos ou com bens materiais, a consciência dos próprios atos e até as amizades.

---

126 Isso também aparece no *Elogio de Helena*, de Isócrates, parágrafos 18 a 37.

Ou seja, Isócrates deixa claro em todo o discurso que há dois modos de agir, o dos homens inferiores e o dos superiores; e que *Demonico*, sendo filho de um homem como Hipônico, precisava receber orientações de como ser um cidadão à altura do que fora seu pai[127], bem como do próprio Isócrates.

Logo no início do discurso, Isócrates demonstra a que veio, ou seja, para educar Demonico: "(...) ora, tu almejas educação e eu tenciono educar, para ti, chegou a hora de estudar filosofia e eu ensino a estudantes como filosofar[128]" (ISÓCRATES, 2010, p. 29, 3). Toma-se a filosofia no sentido isocrático: o estudo dos discursos, a prática do *logos*, uma dedicação intelectual associada à experiência prática de vida e não apenas a divagações puramente intelectuais (como era vista a prática platônica por Isócrates); e também, é claro, o conhecimento de toda a cultura desenvolvida por Atenas, onde o *logos*, em seu significado duplo de discurso e razão, exercia posição de extraordinária importância.

A seguir, Isócrates critica aqueles que instruem os jovens no que se refere somente ao desenvolvimento da agudeza dos discursos, e não ao aprimoramento do caráter (uma clara alusão aos sofistas). Prosseguindo, ressalta a finalidade do seu discurso: incitar os jovens para as ocupações a que devem se dedicar, bem como afastá-los das que devem evitar, como uma maneira de administrar a própria vida tendo em vista a chegada a uma existência virtuosa.

É interessante pensarmos sobre o uso das palavras "instigação" e "incitação"[129] na prática educativa. Isócrates claramente se refere, no campo da instigação, à prática da retórica dos sofistas[130] - que, em última instância, incentiva a retórica banal, cujo foco é apenas o convencimento nas assembleias, e não o desenvolvimento da virtude e da integralidade do homem bem-educado almejado por Isócrates.

---

127 Os exemplos do pai que precisam ser seguidos pelo filho, encontramo-los nos seguintes parágrafos do *Demonico*: 2, 9, 10, 11, 12.

128 Ver o capítulo 1 desta dissertação sobre o sentido da palavra "filosofia" em Isócrates e o que ela representava na sua atuação como professor.

129 *Demonico*, 2010, p. 29, 4, 5.

130 Poderíamos pensar aqui também na prática da escola platônica, que, segundo Isócrates, incentiva discursos puramente intelectuais, mas de pouco proveito na vida prática.

Um outro aspecto interessante apresentado no *Demonico* diz respeito às coisas passageiras e eternas, tópico que aparece por todo o decorrer do discurso; e à maneira como o homem que está inserido no contexto da educação isocrática deve lidar com esse fator.

Isócrates relaciona os prazeres efêmeros, como por exemplo os prazeres, a beleza[131], a riqueza[132] e a mocidade, de um lado; e de outro a virtude, como sendo o único elemento que perdura na velhice. Podemos citar também o tema do amor pelos trabalhos árduos em contraposição à satisfação dos apetites carnais, uma vez que, no decorrer daqueles, vem o deleite permanente, enquanto que, destes últimos, os prazeres provêm no início mas são dolorosos logo a seguir[133]: e, por fim, encontramos mais uma vez o uso de figuras míticas na representação da imortalidade através da virtude, na figura de Héracles, em contraposição à imagem de Tântalo, que foi duramente castigado por Zeus por causa de sua baixeza[134].

Porém, Isócrates não fala sobre as coisas passageiras em um tom moralista, pensando em um sentido hodierno. Recomenda antes ao indivíduo usufruir delas com moderação e discernimento, não se deixando dominar e tendo sempre como foco central, como centro de ação, a construção da índole, honra, conduta e busca da sabedoria - estas atreladas às coisas eternas[135].

Isócrates relata também uma série de atitudes convenientes a esse homem educado, tendo em vista a boa reputação e o alcance da virtude. Por exemplo, a devoção aos deuses; ser um bom filho que emula as qualidades do pai; os exercícios para manter

---

131 *Demônico*, 2010, p. 30, 6,7.

132 Isócrates não é contra a riqueza: apenas sinaliza para os perigos que dela podem vir se não for aproveitada com discernimento. Ou seja, a riqueza é, de fato, muito útil para quem a sabe utilizar; e, além disso, deve ser uma propriedade para quem a adquirir; em suma, é necessário saber lidar com o dinheiro. Isócrates disserta sobre isso em diversos pontos do *Demonico*, como no parágrafo 28.

133 *Demônico*, 2010, p. 38, 46, 47.

134 *Idem*, 2010, p. 39, 50.

135 Podemos ver uma certa influência socrática no pensamento de Isócrates, por exemplo quando ele deixa nítida a importância crucial de as ideias serem implementadas na prática, ou seja, em ações; ou a importância de a educação ter como foco o desenvolvimento no aluno de uma responsabilidade com a sua conduta tanto no campo privado quanto no público, pois ele tem consciência dos próprios atos. Impossível não nos lembrarmos da alegoria do Anel de Giges, apresentada na *República*, de Platão.

e aprimorar a saúde do corpo; ter compostura em lugares públicos, decência, justiça e temperança, dignidade e consciência dos próprios atos; respeito aos amigos; obedecer às leis; resguardar-se de difamações; saber se portar em eventos onde há oferecimento de bebidas; ser educado e afável; saber selecionar quem estará à sua volta, seja como amigo, seja no trabalho.

Temos uma série de conselhos morais sobre como esse indivíduo que aspira à grandeza de espírito deve se portar. Mas o que está por trás disso tudo é a questão da imagem passada para a sociedade, haja vista a importância desse quesito na honra do homem educado.

Nada pode macular essa imagem. Para construí-la, é necessário seguir um conjunto de ensinamentos dados pelo mestre. Ter compostura social é fundamental para a reputação desse homem, que é digno, moderado, consciente de si próprio, que valoriza os princípios morais ao invés dos prazeres efêmeros,. Que é instruído nos grandes textos mas que também sabe aproveitar o que há de bom em todos os discursos[136], até mesmo naqueles que podem ser considerados não muito ilustres.

A integridade do homem educado em Isócrates, como dissemos no início deste capítulo, diz respeito a duas esferas: a relação do homem com a sociedade, e aquela consigo próprio[137]. Podemos ver como esses dois aspectos se interpenetram nos conselhos que analisamos nos parágrafos anteriores, e sobretudo no que se refere ao estudo dos discursos, estes sendo um alimento da alma e da mente[138].

Os discursos estão entre as coisas imortais e superiores, assim como a virtude, a honra e a justiça. Elevam-se, obviamente, acima das posses materiais e dos prazeres efêmeros. Como sabemos, a *paideia* isocrática é a *paideia* do *logos*, a cultura da eloquência adquirida através da leitura e da prática da escrita. Afinal, é na palavra

---

136 *Demônico*, 2010, p. 39 “Pois tal como vemos a abelha pousando sobre todos os tipos de flores e tirando de cada uma o que há de melhor, assim é preciso que aqueles que aspiram à educação, não recusem nada, mas que recolham de todo lugar o que há de proveitoso, porque mesmo tomando todos esses cuidados dificilmente superariam a precariedade da natureza humana”.

137 Um dos exemplos mais interessantes da consciência do homem consigo próprio encontra-se no parágrafo 16 do *Demônico*: “Depois de ter feito algo vergonhoso, jamais esperes escondê-lo. Pois mesmo que os outros não descubram, tu mesmo o guardarás em tua memória”. Ou seja, é impossível fugir da própria consciência e, para tê-la sempre com dignidade com ela mesma, é necessário empreender ações distintas, honradas e íntegras, pois o homem educado tem consciência e respeito por si próprio.

138 *Demônico*, 2010, p. 31, 12.

que repousam todas as formas de expressão humana, a imaginação, a razão. É, pois, por meio do *logos* que orientamos a nossa conduta interna e externamente, seja nos assuntos privados, seja nos públicos. O que nos diferencia dos animais é o *logos* refletido, pensado, que, em última instância, nos permite viver uma vida civilizada[139].

As questões morais e intelectuais são o puro *logos*. São feitas dele, e seu aprimoramento se dá pelo estudo dos textos, colocados em prática. A retórica transmuta-se em ética, assim, através da literatura e da oratória. Teríamos, dessa forma, o cultivo intelectual e moral dos alunos.

> Eles [os alunos] devem ser guiados por seu desejo de louvor e honra, não para apoiar causas injustas ou mesquinhas, mas aquelas que são grandes e honrosas, devotadas ao bem geral e ao bem-estar da humanidade; e o esforço que eles fazem para escrever e falar sobre tais temas tenderá a libertar suas mentes de interesses mesquinhos e egoístas e assim enobrecer sua natureza moral. (ISÓCRATES, 1928, p. 24)[140]

No entanto, Isócrates se mostra um tanto flexível[141] quanto aos discursos estudados. O autor - ao contrário de Platão, que recusa a poesia - coloca-se a favor do desenvolvimento de um indivíduo integral, ou seja, que entende e cultiva de tudo um pouco, bem como sabe extrair de cada conteúdo o seu devido valor[142]. Mas, mais do que aprender e refletir com os discursos, o jovem estudante deve praticar em sua vida aquilo que de grande e virtuoso é ensinado.

> Se fores amante dos estudos, saberás tudo sobre tudo. Aquilo que aprendeste, preserva em tua experiência, aquilo em que não te instruíste, adiciona à tua competência: é igualmente vergonhoso escutar a um discurso profícuo e não entendê-lo, bem como receber algum bem dos amigos, mas recusá-lo. Gasta o teu tempo livre com o prazer de ouvir discursos, pois assim o que os outros apenas

---

139 *Antídosis*, 253 – 255.

140 *They are to be led by their desire for praise and honour not to support causes which are unjust or petty, but those which are great and honourable, devoted to the general good and the welfare of mankind; and the effort which they make to write and speak on such themes will tend to liberate their minds from mean and selfish interests and so to ennoble their moral natures.* (ISÓCRATES. *Volume I: To Demonicus. To Nicocles. Nicocles or the Cyprians. Panegyricus.* To Philip. Archidamus. Translated by George Norlin. Loeb Classical Library 229. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.

141 *Demônico*, 2010, p. 39, 51 – 52.

142 É impossível não lembrarmos do ideal de intelectual renascentista quando analisamos esse projeto de homem educado apresentado por Isócrates: um indivíduo de muitos interesses e talentos, polivalente na cultura e educação.

> compreendem com dificuldade, conseguirás captá-lo com facilidade. (ISÓCRATES, Demônico, 2010, p. 32, 18)

Ainda nessa questão, prossegue Isócrates:

> Considera de maior valor muitos ditados do que muitas posses, pois estes acabam rapidamente, aqueles outros permanecem para todo o sempre: a sabedoria, com efeito, é o único bem imortal. (ISÓCRATES, *Demônico*, 2010, p. 32, 9).

Temos, portanto, nos parágrafos supracitados, a importância de se buscar aprender sobre tudo quanto for possível, e aplicá-lo na vida prática. Também se vê a correlação entre a sabedoria e os bens imortais, enquanto os bens materiais são relacionados ao passageiro, ao efêmero, àquilo que não forma o caráter e o temperamento, e tampouco desenvolve as habilidades intelectuais. Desse modo, Isócrates descartava de seu projeto de ensino disciplinas que julgava serem infrutíferas para a vida prática, como, por exemplo, as puramente teóricas e especulativas[143].

Dessa forma, é justo perguntar como age, afinal, o homem que Isócrates considera como devidamente educado. Em primeiro lugar, o homem que age, pois é na prática justa, tanto na vida privada quanto social, que está o foco de Isócrates; o homem decente, moderado, que zela pela sua reputação, que ama as Letras, de reta conduta social; que segue e respeita os ritos religiosos; inteligente mas não arrogante e presunçoso; que sabe se cercar de pessoas como ele; em suma, o homem que é amante da sabedoria, de bons costumes, instruído e refinado. Tudo isso adquirido, é claro, com muito esforço[144] por parte do aluno[145], que todavia alcançará, no final, a virtude, a única aquisição que mantém na velhice[146].

Contudo, ao contrário do que faziam os sofistas, Isócrates não postula que a educação proposta por ele fará com que o indivíduo saiba agir em todas as circunstâncias da vida. A educação teria a capacidade de expandir a imaginação, a

---

143 ISÓCRATES. Volume I: *To Demonicus. To Nicocles. Nicocles or the Cyprians. Panegyricus. To Philip. Archidamus.* 1928, p. 25.

144 "Esmera-te em tudo o que diz respeito a tua vida, mas exercita sobretudo o teu intelecto, pois o que há de mais grandioso no mais ínfimo é um bom intelecto em um corpo humano" *Demônico*, 2010, 40

145 *Contra os sofistas*, 14 – 15; *Antídosis*, 186 – 188

146 *Demônico*, Para Demônico, 7.

percepção, a opinião sólida, a capacidade de conjecturar probabilidades e acertar o curso das ações[147].

Por fim, importa observar a maneira como Isócrates expõe em seu texto a atemporalidade dos conselhos oferecidos. Na atualidade da vida do jovem estudante, algumas questões poderiam não fazer sentido; mas ele, professor benevolente que era, atentou-se para esse fato, bem como para a completude de tudo o que estava dizendo, se o jovem, assim desejando, quisesse alcançar um caráter nobre[148].

> Não te surpreendas se muito do que te foi dito ainda não diz respeito a tua presente idade. Com efeito, isso também não me passou despercebido, pois escolhi neste mesmo texto, ao mesmo tempo remeter conselhos para a tua vida presente, bem como legar uma orientação para o que está a tua frente: ora, facilmente reconhecerás a utilidade destes, enquanto dificilmente encontrarás um conselheiro assim benevolente. (ISÓCRATES, 2010, p. 38, 44)

Assim sendo, concluímos nossa análise do *Demônico*, texto exortativo, dirigido ao filho do cipriota Hipônico, inserido nos *Discursos Cipriotas* - apesar de a autoria de Isócrates nesse texto ser contestada por muitos estudiosos, por causa do vocabulário, sintaxe e estilo[149]. No *Demônico*, encontramos um conjunto de máximas éticas e orientações morais, um tratado sobre a prática ética de conduta tanto no sentido pessoal quanto social do jovem.

Neste discurso, Isócrates deseja despertar no jovem ateniense aquilo que fez Atenas ser o centro cultural de seu tempo, a cidade-mãe da civilização: incita o jovem à erudição atrelada à prática da boa conduta, da temperança, como homem educado, amante da sabedoria, que zela por sua imagem social e tem compromisso, em primeiro lugar, com a sua própria consciência. Exorta-o a colocar-se, dessa forma, contra a barbárie, ameaça que rondava a cidade das instituições livres, numa tentativa de capitanear os gregos contra o prenúncio incivilizado que pairava sobre Atenas.

---

147 ISÓCRATES. Volume I: *To Demonicus. To Nicocles. Nicocles or the Cyprians. Panegyricus. To Philip. Archidamus.* 1928, p. 28.

148 *Demônico*, 2010, p. 39, 51.

149 ISOCRATES, *Discursos. Eginético – A Demônico – Contra os Sofistas – Elogio de Helena – Busíris – Panegírico Plateense – A Nícocles – Nícocles – Evágoras – Arquidamo – Sobre a Paz – Aeropagítico: Sobre el Cambio de Fortunas – Filipo Panatenaico.* Introducción general de Juan Signes Codoñer. Traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida. Biblioteca Gredos, Espanha: Madrid, 1982. p. 17.

Isócrates demarca, logo no início do texto, a diferença entre o que ele chama de homens superiores e inferiores, cada um tendo uma série de práticas morais que os distingue e que, por conseguinte, refletem em suas imagens sociais.

Enquanto que os homens superiores são educados na leitura dos grandes autores e na busca pela virtude e boa fama, desenvolvem o discernimento, são devotos aos deuses, respeitam e seguem os caminhos dos pais, cuidam da saúde do corpo, têm compostura e decência, buscam por justiça, resguardam-se de difamações, obedecem às leis, cuidam de quem escolhem como amigos e próximos, são modestos, e são, acima de tudo, educados pelos discursos superiores, sem menosprezar também os outros (ou seja, valorizam tudo aquilo que remete ao atemporal e imortal), os homens inferiores são justamente o contrário. Não se importam com a reputação, deixam-se levar pelos apetites carnais e amam tudo o que é efêmero e mesquinho, ou seja, são homens imorais.

A mensagem apresentada no *Demônico* fica clara: o respeito passa pelos deuses e ritos, pelos pais, amigos, família e, por fim, pela cidade. A sua finalidade é viver de uma maneira ética e moral bem fundamentada, como um cidadão cultivado, que conduz de maneira íntegra tanto a sua espiritualidade quanto a sua vida física e política. Tal é a organicidade do cidadão formado pelos discursos, pelo *logos*. Este é em última instância, a representação da vida civilizada, tão almejada por Isócrates. Passemos, agora, para a parte dos *Discursos Cipriotas* dirigidos ao governante, iniciando pelo *Para Nícocles*.

- Para Nícocles

Nos *Discursos Cipriotas*, percebemos a estreita relação entre Isócrates e a família do rei Evágoras, que fundou seu reino na ilha de Chipre. A ilha era um posto avançado do helenismo contra os bárbaros das regiões vizinhas, que mantinha relações amigáveis com Atenas e o mundo helênico como um todo[150].

Evágoras morreu em 374 a.C., sendo sucedido por seu filho Nícocles. Neste texto, Isócrates apresenta ao jovem rei um compêndio de conselhos e exortações sobre como um governante deveria guiar seu reinado de forma correta, tendo o discurso um estilo formal e aforismático, pois se trata do mestre se dirigindo ao seu discípulo.

---

150 NORLIN, George. *Isocrates*. 1928, p. 38.

O discurso *Para Nícocles* tem muitos paralelismos com o *Demônico*, analisado anteriormente. Trata-se de um texto cheio de reflexões de categoria moral, em que orientações da sabedoria comum do povo são combinadas com o conhecimento erudito, sendo colocadas, portanto, juntas nas ações do futuro rei em seu governo[151].

No *Demônico*, temos um conjunto de conselhos éticos e morais na orientação de um jovem nobre por Isócrates. No *Para Nícocles*, temos ideias semelhantes, mas com o adendo de como governar com retidão. Dessa forma, dispomos de valores como, por exemplo, a superioridade de ser ponderado, justo e virtuoso, em oposição a ser ganancioso, imprudente, voltado a prazeres carnais, sem zelo com sua imagem pública, sem moderação; dentre outras recomendações. Tudo isso aliado a orientações de como governar.

No início do discurso, Isócrates trabalha por duas linhas: o alerta a Nícocles sobre os bajuladores que circundam pessoas da nobreza, e também a exposição do que ele, Isócrates, está fazendo, ou seja, oferecendo aquilo que há de mais valioso, o conhecimento sobre como administrar o seu reino[152]. Da mesma forma que no *Demônico*, Isócrates abre o seu texto deixando clara a diferença entre valores materiais, oferecidos pelos bajuladores, e valores espirituais ou filosóficos, que serão oferecidos por ele. Também trata da diferença entre cidadão comum e nobre[153], pois:

> Muitos são os fatores que concorrem para a educação dum cidadão comum: a limitação das condições externas em que vive, as leis a que se deve ajustar e a crítica declarada de amigos e inimigos pelos erros em que incorre. Os poetas do passado legaram-nos também exortações acerca da maneira como se deve viver. Tudo isto contribui para elevar o Homem e torná-lo melhor. Mas os príncipes e os tiranos não podem contar com nada disto. Eles, mais do que ninguém precisados de educação, não ouvem nenhuma crítica a partir do momento em que sobem ao trono. A maioria dos homens está isolada deles e só os aduladores os rodeiam. Assim se explica que façam mau uso dos grandes recursos de poder de que dispõem (...) (JAEGER, 1986, p. 1054).

O cidadão comum se ocupa com a própria sobrevivência, com ter uma vida sem luxos e lidar com amigos e inimigos, frente a lições de vida adquiridas com o

---

151 NORLIN, George. *Isocrates*. 1928, p. 39.

152 Podemos enquadrar essa fala de Isócrates dentro do que em Retórica chamamos de *Captatio Benevolentiae*, ou seja, Isócrates procura atrair a simpatia de Nícocles, bem como dos leitores do seu discurso, como sinal de humildade e convicção sobre aquilo que ele está falando.

153 *Para Nícocles*, 2010, p. 40, 2

tempo. Possui conjuntos de conselhos sobre como viver, dados pelos antigos poetas[154]. Por isso, não lida com todo o terror e temor a que vivem expostos os poderosos, que podem ser mortos pelos seus amigos mais íntimos e até mesmo enfrentar seus próprios familiares[155]. Desse modo, a vida mais humilde parece melhor do que a dos reis.

A partir do parágrafo 4, Isócrates começa a falar sobre as diferenças existentes entre o modo de viver de um governante e o de um cidadão comum. A educação daquele precisa ser melhor; ele é muito mais cobrado e analisado socialmente por suas ações, e à sua volta se achegam, na maioria das vezes, pessoas interessadas em seus favores, dentre outros fatores possivelmente nocivos que permeiam a vida do governante. Um dos pontos mais importantes a se observar, nesse parágrafo, é que Isócrates começa a demonstrar como a imagem do líder influencia o povo, podendo instigar, por sua vez, sentimentos como o de desmedida;

> Ora, ao tornarem-se senhores de grande riqueza e de interesses grandiosos, por se valerem mal desses recursos, fazem com que muita gente dispute se vale a pena escolher a vida moderada de um simples cidadão ou a de um tirano. (ISÓCRATES, 2010, p. 40, 4).

A partir disso, Isócrates mostra também o que de negativo cerca a vida de um tirano, como as traições a que está suscetível. A seguir, expõe a grandiosidade de ser um rei, colocando a função acima mesmo do sacerdócio[156]. Como veremos no desenrolar do texto, na análise dos deveres do rei, temos as inúmeras facetas da vida humana alcançadas pelo governante; já o sacerdote não teria tamanho alcance, ao executar tarefas ritualísticas mecânicas e, muitas vezes, sem nem mesmo se envolver de modo mais profundo com o templo, atuando apenas durante a "alta estação"[157].

Isócrates passa então a usar da *captatio benevolentiæ*. Primeiro ele afirma a necessidade de bons conselheiros para ajudarem na ordem e na prevenção de desastres

---

154 *Idem*, 2010, p. 40, 3

155 JAEGER, 1986, p. 1054.

156 "Responsável por essa anomalia e disparate é a crença de que o trono real é, assim como o sacerdócio, um cargo para todo e qualquer homem, enquanto, em verdade, é o mais importante de todos os assuntos humanos e o que exige maior precaução." (ISÓCRATES, *Para Nícocles*, 2010, p. 41, 6).

157 Mais sobre este assunto, ver B. Dignas. *"A Day in the Life of a Greek Sanctuary"* in D. Ogden. A Companion to Greek Religion. p. 163 – 77. 2007.

no governo; depois, demonstra a grandiosidade do assunto sobre o qual irá discorrer, uma estratégia retórica para conquistar a afeição do leitor.

A partir do parágrafo 8, Isócrates dedica-se à importância da educação dos monarcas. Afinal, as ações dos indivíduos particulares, comuns, afetam um número menor de indivíduos, enquanto que as ações de um governante atingem um país inteiro. Daí a grandiosidade da tarefa de educar os monarcas[158],

> (...) pois aqueles que educam os simples cidadãos, somente a esses ajudam, no entanto, se for possível conduzir os senhores das massas à virtude, seria de utilidade para todos, tanto para os poderosos, quanto para os seus súditos: assim a supremacia daqueles estaria assegurada e a constituição política para aqueles outros, mais branda. (ISÓCRATES, *Para Nícocles*, 2010, p. 41, 8).

Algumas questões merecem uma análise mais profunda nesse oitavo parágrafo. Nele, podemos ver um dos pontos principais da importância da *paideia* do governante, ou seja, a expectativa de Isócrates de a cultura influir no Estado através da educação dos líderes, e o seu anseio pela formação de um sujeito ético e político para a *pólis*.

Devido à sua influência como homem de Estado, o governante tinha o dever e a capacidade de governar a si próprio em primeiro lugar, desenvolvendo, portanto, consciência e autodomínio. O cultivo intelectual, moral e filosófico do governante seria imprescindível, haja vista sua posição de liderança sobre o Estado[159], sendo a principal figura exemplar e condutora do povo. A educação do rei é a origem de todas as virtudes; sua *aretê* é o que lhe dará respaldo para governar, sendo um modelo ético e moral para os seus governados.

Outro aspecto desse parágrafo é que Isócrates mostra a importância do que está fazendo, orientar o futuro rei. Ele próprio era o guia daquele que seria o líder, tarefa de extrema responsabilidade e grandeza, haja vista toda a magnitude que há na figura do governante.

A partir do parágrafo 9, Isócrates, antes de dissertar sobre a educação do rei, analisa primeiro as suas funções: cessar os problemas da cidade, zelar pelo seu bom desempenho, e dignificá-la caso seja pequena. A seguir, deixa claro que, conforme a

---

158 JAEGER, 1986, p. 1055

159 Mais sobre a questão da influência da figura do rei no Estado, ver o capítulo 2 desta dissertação.

educação do rei, assim será o seu reinado. Ou seja, o soberano, se quiser ter sucesso em seu governo, deve exercitar a sua alma, buscando a virtude acima de tudo.

Ora, Isócrates tem essa visão porque, em seu tempo, política e filosofia eram temas que se entrelaçavam. O governante desenvolvido moral e culturalmente, conhecedor da palavra, do *logos*, é a máxima potencialidade humana[160]. Deve se distinguir dos outros por suas qualidades morais e intelectuais[161].Esse é o instrumento que nos faz suplantar nossas naturais limitações, o que nos diferencia dos animais irracionais, sendo a palavra, portanto, o grande estandarte do homem.

No parágrafo 12 Isócrates, começa a se aprofundar em questões sobre a virtude. Ele inicia expondo a diferença existente entre nós, humanos, e os animais: a palavra, através da educação e do esforço. Diz o texto: "(...) no que diz respeito aos animais, termos encontrado meios de adestrar e dignificar as suas almas (...)"; e, mais adiante, prossegue: "(...) tem em mente que a educação e o empenho podem melhorar a nossa natureza (...)".

Devemos relembrar um fato crucial que circunda a questão da ensinabilidade da virtude: o próprio gênero dos *Discursos Cipriotas*, o protréptico[162], é um texto que exorta o seu leitor à virtude, à *aretê*, demonstrando que esta pode ser desenvolvida no indivíduo[163]. É claro que isso não vale para todos os homens (basta lembrarmos da divisão mostrada por Isócrates desde o *Demônico*, sobre homens superiores e inferiores) mas se aplica dentro do escopo dos homens superiores, para os quais o discurso estava sendo dirigido.

A seguir, Isócrates faz mais recomendações a Nícocles, volta a falar da necessidade de ler os poetas célebres bem como os sofistas (recomendação feita já no *Demônico*), bem como ser crítico dos homens inferiores para que, com isso, seu reinado seja reto e adequado.

Logo adiante, a partir do parágrafo 14, Isócrates busca desenvolver em Nícocles o senso do que é justo e injusto a partir de sua própria interioridade, bem como

---

160 Sobre a importância do *logos* na visão de Isócrates, ver a análise empreendida a seguir, do discurso *Nícocles*, principalmente do parágrafo 5 ao 9.

161 JAEGER, 1986, p. 1059.

162 Mais sobre o gênero protréptico, ver o capítulo 2 desta dissertação.

163 Relembrando: desde que a *physis* do indivíduo tenha essa propensão, ou seja, uma habilidade inata dos homens superiores.

a necessidade de amar aquilo ao que se está dedicando a vida - no caso do governante, amar os homens e a cidade.

Poderíamos pensar que Isócrates se refere àquilo que hoje chamamos de "dom" ou "paixão pelo ofício", fato que podemos relacionar com a ideia de *physis*[164] adotada por Isócrates: deve estar na natureza do indivíduo o prazer em governar os homens, ter apreço pelos assuntos políticos e públicos, buscando também, obter o prazer da população em ser governada por esse governante, numa relação de reciprocidade e respeito.

Afinal, "persistem por mais tempo as [formas de governo] que se dedicam melhor à massa (...)" (ISÓCRATES, 2010, p. 43, 16), isto é, que cuidam para que ela não se torne violenta e nem seja violentada, bem como ficam atentas às honrarias dadas aos melhores, e ao risco de o restante ser injustiçado. Ou seja, Isócrates alerta para vários fatores que auxiliam na busca de um governo equilibrado, íntegro e vantajoso, fomentando o respeito e o amor do povo, bem como o seu bem-estar e justiça.

Um aspecto importante dentre os conselhos de Isócrates ao futuro governante é, de certo modo, inovador. Propõe-se a Nícocles substituir velhos hábitos, que já não surtem efeito na cidade, por novos modos melhores; e, caso ele não consiga inventar esses novos modos, que os copie de quem o está fazendo e obtendo sucesso[165].

Um dos tópicos mais discutidos por Isócrates é a questão da manutenção e cuidado com a discórdia e os atritos dos cidadãos entre eles mesmos. É responsabilidade do rei oferecer soluções rápidas para esses problemas, para evitar conflitos internos, bem como mostrar ao povo o quanto a realeza tem um posicionamento justo, com leis bem constituídas[166], com decisões políticas certeiras. Tudo isso para que seu governo seja reputado de modo excelente e perdure o máximo possível, mostrando-se magnificente não em ações extravagantes e passageiras, mas sim em boas ações que perdurarão no tempo e deixarão um legado.

Assim como no *Demônico*, a relação com os deuses também é tratada no *Para Nícocles.* Aqui, o conselho permanece o mesmo: proceder assim como os ancestrais instruíram, mas, acima de tudo, ter consciência de que ser justo e melhor é a

---

164 Tema discutido no capítulo 2 desta dissertação.

165 ISÓCRATES, *Para Nícocles*, 2010, p. 43, 17.

166 JAEGER, 1986, p. 1063.

maior prova de deferência para com os deuses - pois não adianta presenteá-los com grandes oferendas e ser injusto.

Ou seja, Isócrates instiga em Nícocles o compromisso que o jovem rei deveria ter consigo próprio, com a sua consciência mesma em primeiro lugar, não agindo como um hipócrita, mas sim como um homem cônscio de seus atos, tal como deveria ser um rei virtuoso. Segundo Jaeger:

> A *paideia* do monarca culmina na exigência do domínio de si próprio. A essência do poder real não suporta que o seu titular seja escravo de seus próprios apetites. Tem de ser esse o ponto de partida do governo sobre os restantes homens. (JAEGER, 1986, p.1065)

A partir do parágrafo 21, Isócrates volta à questão da conservação da tirania pelo rei, e mostra alguns pontos fundamentais para que isso aconteça. É necessário cercar-se de pessoas virtuosas. Isócrates sempre vai retornar à importância deste ponto: considerar a benevolência dos cidadãos, ou seja, cuidar dos bens deles, pois "povo rico, rei rico".

Também é vital estar atento à própria prudência. Segundo Isócrates, esses fatores são a salvaguarda mais confiável para a pessoa do rei. Voltando brevemente à questão dos bens, Isócrates mostra a Nícocles a importância de ser cauteloso e moderado na gestão das propriedades, recomendando sempre não ser extravagante, não ser dispendioso com coisas efêmeras, mas sim procurar zelar pelos bens, e não somente usar o seu governo, sua preferência pela verdade, e sua índole, para obter a confiança do seu povo, mas também deixá-loscomo legados.

Sobre os estrangeiros, Isócrates aconselha Nícocles a recebê-los bem, com hospitalidade, e a lhes oferecer leis que protejam os contratos que firmarem. Aqui podemos ver uma legítima preocupação de Isócrates com o que poderíamos chamar de "comércio exterior" da cidade, e também em relação a antigos valores gregos[167] de se receber de modo cortês aqueles que nos visitam. Todavia, Isócrates, como sempre, alerta contra os bajuladores que trazem presentes. Dessa forma, Nícocles teria uma boa reputação com o povo da sua cidade, mostrando-se como um homem firme, que não se deixa levar por presentes de aduladores.

---

167 O tema da hospitalidade é dos mais importantes na tradição Homérica. Ver o canto XIV da *Odisseia* e o Canto XVIII da *Ilíada*.

Do parágrafo 23 em diante, Isócrates começa a tratar das emoções do rei diante do seu povo. Nícocles deveria acabar com os medos dos seus cidadãos; e não agir de maneira colérica, mas parecer assim quando for necessário. Mostrar-se perspicaz e atento em tudo o que ocorre na cidade, mas brando diante de situações menos graves.

Ainda nesse tópico das emoções diante da cidade, Isócrates aconselha o cuidado com os excessos: demonstrar autoridade, mas sem um rigor excessivo, dominando através da inteligência, fazendo com que o povo acredite ser melhor deixar a sua sobrevivência a cargo do rei do que a cargo de si próprios. Trata-se de incutir no povo, através da inteligência, a ideia de que ele é necessitado do rei[168].

O tema da parcimônia perpassa quase todo o discurso de Isócrates. A partir do parágrafo 24, vemos mais exemplos dessa questão. O filósofo aconselha o jovem rei a ter moderação no que se refere ao espírito competitivo, a ser encorajado apenas em situações em que o rei obterá benefícios. Deve enxergar como superior não quem é ganancioso e deseja abarcar mais do que é capaz de cumprir, mas sim os que conseguem levar até o fim aquilo que se propuseram a fazer.

Aqui, Isócrates refere-se aos que conseguiram grande poder, mas que não se servem de modo adequado de tudo que adquiriram - sendo melhor, da parte de Nícocles, emular os que não têm tanto poder, mas que se servem melhor daquilo que conseguiram.

A partir do parágrafo 27, Isócrates volta a falar do cuidado necessário ao rei quanto ao que está à sua volta. Nícocles deve selecionar quem é equivalente à sua natureza, e guiar-se não apenas pela companhia agradável, mas sim por quem o auxiliará em seu governo. O rei será analisado conforme suas companhias, sendo, portanto, necessário zelar pela sua imagem levando em conta quem o rodeia.

Ainda nessa questão das amizades, Nícocles deve ficar atento e considerar amigos não aqueles que o elogiam o tempo todo, os bajuladores[169], mas sim aqueles que apontam os seus erros. Nícocles deveria dar livre expressão aos mais inteligentes, para tê-los também como conselheiros nos momentos de dúvida; assim como prestar atenção

---

168 Isócrates volta a falar nisso no parágrafo 26, quando alerta Nícocles a governar não pelo terror, promovendo crueldades e riscos, mas sim instigando desejos moderados em seus cidadãos.

169 Isócrates sempre volta à questão dos bajuladores, que são astuciosos. Alerta Nícocles para nunca deixar essa categoria de pessoa ser a maioria em seu governo, mas sim, os benevolentes.

ao que falam as pessoas que o rodeiam, para assim tentar reconhecer o caráter dessas pessoas.

No parágrafo 29, Isócrates traz à discussão uma recomendação que deveria ser seguida pelo jovem rei, que é a de reinar não apenas sobre os homens, mas, mais importante ainda, reinar sobre si. Ou seja, é necessário ter autodomínio[170], desenvolver a consciência, não ser escravo dos apetites, dos instintos, mas sim um homem que tem, em primeiro lugar, controle de si[171]; o homem grego de alto valor, a encarnação de conduta guiada pelo princípio da *aretê*, o homem καλός καi αγαθός. Diz Isócrates:

> "[...] Rege a ti mesmo não menos que aos outros e considera isto a postura mais apropriada a um rei: que não sejas escravo de nenhum prazer, mas predomines sobre os teus desejos mais do que sobre os teus cidadãos" (ISÓCRATES, Para Nícocles, 2010, p. 46, 26).

Isócrates sempre alerta o jovem rei a zelar por sua reputação na cidade. Várias coisas contam nesse cenário, como, por exemplo, as companhias com as quais o rei se cerca, as ocupações que ele exerce, se são edificantes para a imagem do rei ou não; não praticar atos que poderiam ser feitos por pessoas vis, bem como não considerar como superiores as honras ditas às claras com temor, mas valorizar quando se surpreendem com a sabedoria do rei.

Isócrates coloca as virtudes intelectuais e morais acima dos bens materiais, haja vista que aquelas não são alcançadas por qualquer um. É preciso ser um homem virtuoso, pois o poder material pode ser adquirido por indivíduos inferiores, além de não ser algo que perdure eternamente, ao contrário da glória imortal que se ganha através da índole, dos feitos valorosos praticados em vida.

No parágrafo 31, Isócrates volta a tratar da moderação e da questão de o povo se moldar conforme o líder[172]. O governante seria, segundo Isócrates, um espelho no qual o povo de seu reinado iria se refletir[173], emulando o seu caráter. Faz-se um apelo não só no que se refere à moral e aos modos de se portar, mas até mesmo à sua estética:

---

170 Sobre autocontrole, ver *A Demônic*o, 21.

171 "The greek ideal of freedom through self-control" (NORLIN, 1928, p. 16).

172 Sobre a influência do governante nos modos do seu povo, ver o capítulo 2 desta dissertação.

173 JAEGER, 1986, p. 1066.

como ele se veste e se adorna. Isócrates aconselha o jovem rei a ser moderado e refinado em suas vestimentas, pois a imagem de um homem equilibrado, ponderado e sofisticado seria um modelo para o seu povo, sendo isso bom para o seu reinado.

A seguir, no parágrafo 33, Isócrates trata da moderação referente às palavras e ações, para que seja cometido o mínimo de erros. É preciso saber a hora certa de se pronunciar sobre algo; e se, por acaso, o jovem rei se encontrar diante de uma situação difícil de discernir, é melhor falar de menos em vez de se arriscarª Afinal, a "boa medida está antes na escassez do que no excesso". Leva-se em consideração, é claro, que a imagem do governante poderia ficar comprometida diante do seu povo.

A moderação aparece a seguir, também, no que se refere aos modos do governante - que, segundo Isócrates, devem ser refinados e solenes. Mas, acima de tudo, o jovem rei deve saber balancear essas duas qualidades convenientes ao seu cargo, já que, no mais das vezes, as pessoas rudes tentam parecer solenes e as baixas tentam ser refinadas, sendo preciso, portanto, saber equilibrar essas qualidades.

No parágrafo 35, Isócrates aborda a questão daquilo que é conveniente ao governante conhecer e praticar, sendo a filosofia[174] a principal disciplina. Como sabemos, o termo *philosophía* em Isócrates é usado de diversos modos em várias circunstâncias. Porém, levando em consideração seu sentido mais amplificado, trata-se do empenho no autoaprimoramento, em contraposição à acomodação. Ou seja, trata-se de uma atividade de esforço e exame, que é, ao mesmo tempo, cuidado com a alma. A prática da filosofia[175] é uma dedicação e também é um trabalho sobre si[176].

Além dessas concepções de filosofia, temos esse termo acompanhado também pelas palavras *empeiría* (experiência), *meléte* (exercício, cuidado) e *zeteîn* (investigar)[177]. Neste parágrafo 35, Isócrates ressalta a importância da experiência:

> Se queres saber com precisão o que é conveniente aos monarcas conhecer, conjuga a prática com a filosofia: o filosofar te mostrará os

---

174 Neste trecho, analisamos o sentido de filosofia que consta apenas no parágrafo 35. Sobre todo o amplo sentido de filosofia em Isócrates, ver o capítulo 2 desta dissertação.

175 "O verbo *philosophéo/philosopheîn* aparece diversas vezes na obra de Isócrates, acompanhado de verbos indicativos de esforço e dedicação, como *ponéo/poneîn* e *skopéo/skopeîn*. (PAGOTTO-EUZEBIO, 2018, p. 6).

176 Ver *A Demônico*, 40 e 06; *Evágoras*, 10 e 78; *Antídosis*, 247, 285 e 304 e *Paz*, 116.

177 PAGOTTO-EUZÉBIO, 2018, p. 6.

> caminhos corretos, o treinamento diante da realidade te fará tirar partido das circunstâncias. (ISÓCRATES, A Nícocles, 2010, 35).

Ainda neste parágrafo podemos ver a própria concepção de *paideia* política isocrática, ou seja, a prática e o pensamento. A experiência como conteúdo do passado é positiva como exemplo histórico. Dessa forma, Nícocles deve aprender o que da experiência se sucedeu "aos indivíduos e aos governantes dos Estados, isto é, a que condições gerais e permanentes estão submetidas a vida e a conduta deles" (JAEGER, 1986, p. 1067).

Nícocles deve, portanto, conhecer a história para melhor deliberar sobre o futuro. Assim, não temos uma formação baseada em conceitos teóricos e dialéticos, como ocorria na formação platônica, mas sim, no conhecimento da História. Temos, desse modo, uma influência da historiografia do pensamento político da época sobre a nova *paideia*[178].

Mais uma vez, o tema da glória da fama após a morte aparece, agora no parágrafo 36. Isócrates traz aqui a imagem póstuma que o cidadão comum pode deixar, como, por exemplo, no caso de morrer pela cidade, em contraposição a soberanos que não vivem de acordo com nenhuma norma de valor e renome. A imagem mais inviolável para Isócrates é a virtude refletida socialmente, mais do que a do corpo, sendo aquela imortal e esta, passageira.

Isócrates ressalta também o antigo valor grego da moral heroica da honra, que está sempre acima da própria vida, pois o governante, para Isócrates, deve ser a encarnação da conduta guiada pela *aretê* e tudo o que ela simboliza. Ainda nessa questão, Isócrates relembra a Nícocles a grandeza do cargo que ele ocupará, bem como as responsabilidades morais advindas desse fato. Recorda-lhe que, sendo humano, Nícocles morrerá, mas deve cuidar em deixar um memorial imortal para a sua alma.

No parágrafo 38, Isócrates afirma que as ações do homem valoroso são reflexos daquilo que ele se acostuma a falar. Ou seja, Isócrates incentiva Nícocles a colocar em prática, nos seus atos, todos os costumes belos sobre os quais fala. Como sabemos, tudo em Isócrates é voltado para a prática, para a ação na vida. É uma visão pragmática da filosofia, e não apenas teorética - ou melhor, é a união da vida teorética e prática.

---

178 JAEGER, 1986, 1067.

Isócrates ainda aconselha o jovem rei a imitar as ações virtuosas de pessoas que possuem reputações indeléveis, bem como tudo aquilo que Nícocles julgue necessário na educação de um filho. Mais ainda, a expandir sua base de conselhos e ensinamentos, procurando por outros melhores ainda.

Também alerta Nícocles para não se ocupar com pessoas que se envolvem em assuntos insignificantes e também desleais, e que pregam aquilo que não vivem, mas dar atenção àqueles que são moderados no que declaram sobre si, que sabem lidar com suas próprias vidas e com os homens, e que suportam de maneira equilibrada o que ocorre. Ou seja, temos aqui a moderação também sendo ser levada em consideração quando se trata das pessoas que estão à volta do jovem rei.

A partir do parágrafo 40, Isócrates começa a tratar sobre a atemporalidade do seu texto, mostrando a Nícocles que, provavelmente, muitos dos conselhos que ele está recebendo dele são já conhecidos. Afinal, trata-se de costumes decorosos, máximas dispersas de outros homens, reunidas e apresentadas por ele da melhor forma.

Isócrates quer deixar claro que tudo o que ele está incentivando no jovem rei não são modismos ou novidades[179] sem sentido, mas sim sabedoria enraizada, valores essenciais que foram transmitidos por homens sábios por gerações consecutivas, e que sempre serviram de base para a sociedade. Por exemplo, a preocupação com a conduta e a fama deixada, a reputação, a temperança[180], o valor da amizade, da família, o amor ao povo, o respeito ao legado dos pais, temas reconhecidamente nobres, belos e de excelência proeminente; o amor à filosofia e a busca contínua pelo aprimoramento pessoal e pela virtude[181]. Em última instância, valores gregos advindos desde os tempos homéricos.

Posteriormente, a partir do parágrafo 42, Isócrates volta à comparação de postura entre homens superiores e inferiores - mas, agora, no que se refere ao prazer com a poesia. Isócrates traz as imagens dos poetas Hesíodo, Teógnis e Focílides[182]

---

179 No *Elogio de Helena*, nos parágrafos 1-13, Isócrates trata de maneira mais aprofundada sobre essa questão.

180 Estamos nos referindo à σωφροσύνη.

181 Trata-se, em suma, da ἀρετή.

182 Esses poetas são paradigmas perfeitos do ensinamento moral, mesmo que poucos ainda os sigam.

como exemplos de autores que possuem obras de vasta serventia em conselhos[183]. Todavia, os homens "(...) não os escutam com prazer e reagem como quem é repreendido e, muito embora elogiem esses autores, a bem da verdade, preferem estar junto de quem cometeu os mesmos erros que cometeram, e não daqueles que das falhas se afastaram" (ISÓCRATES, 2010, p. 48, 42).

Além disso, Isócrates mostra, neste pequeno trecho, que os homens comuns são hipócritas, pois elogiam os poetas mas não colocam em prática seus ensinamentos; e mais, que são homens dominados por seus instintos. São baixos, sem virtude. Não têm, incorporados em si, valores como a justiça, a moderação e a prudência, dentre outros. Isócrates prossegue demonstrando que esses homens vulgares prefeririam escutar a pior comédia[184] do que as máximas dos poetas eminentes - afinal, as comédias seriam mais prazerosas do que os textos mais engenhosos. Aqui, mais do que nunca, deixa claro que esses homens se guiam pelo prazer[185] ao invés da razoabilidade e tudo que a ela está ligado, ou seja, os valores morais dos homens superiores.

Os homens inferiores são entregues aos prazeres animais e preferem alimentos não saudáveis. No que diz respeito aos costumes, preferem os menos belos e dignos; nas ações, preferem as piores; e, quanto às pessoas, preferem as menos prestativas[186]. Para Isócrates, a maioria das pessoas é vazia, estúpida e opta sempre por aquilo que é oposto ao dever; são pessoas que não têm interesse em aprender qualquer conselho proveitoso e, além disso,

> (...) invejam os oradores sagazes, consideram honestos os insensatos, e de tal modo fogem da verdade dos fatos que nem ao menos compreendem os seus próprios interesses, mas padecem ao refletir sobre os seus problemas e alegram-se em conversar sobre os transtornos alheios. (ISÓCRATES, 2010, p.48, 46).

Em outras palavras, Isócrates mostra que a grande massa se coloca diametralmente oposta aos valores do espírito. São indivíduos perdidos de si próprios,

---

183 Precisamos levar em consideração que as obras desses poetas contêm máximas que são compartilhadas pelo conjunto dos homens, sendo, portanto, guias de conduta moral para atos virtuosos, e não discursos rarefeitos da dialética, segundo a visão de Isócrates.

184 *"Isocrates had a poor opinion of comedy."* NORLIN, 1928, p. 65

185 Em várias partes dos Discursos Cipriotas, Isócrates trata sobre os prazeres ligados às coisas efêmeras, que são sempre desatrelados dos valores morais - ou seja, são muito mais animais do que racionais. Exemplo disso podemos encontrar no parágrafo 6 do *Demônico*.

186 ISÓCRATES, *Para Nícocles*, 2010, p. 48, 45.

entregues às vulgaridades, aos desejos animais, aos prazeres fugazes e mesquinhos do corpo, e que não buscam qualquer tipo de elevação da alma. Portanto, adotam em suas vidas o que poderíamos chamar de valores invertidos.

Dessa forma, Isócrates ensina a Nícocles como compor textos para a massa, escrevendo uma maior quantidade de fábulas, no sentido de textos cheios de tramas mirabolantes, em vez de produzir um trabalho mais sóbrio e proveitoso. Afinal, a massa se compraz em ouvir tais coisas, como em assistir a combates e contendas[187].

Isócrates traz a poesia de Homero como um exemplo perfeito de composição, pois carrega em si as duas características. É um discurso proveitoso, mas cheio de fabulações, agradando, assim, a todos os estratos sociais, tanto os homens superiores como inferiores. Quer dizer: segundo Isócrates, quem deseja cativar os ouvintes não deve compor textos reflexivos e de conselhos, e sim falar de coisas das quais a multidão se apraz.

Finalizando, no parágrafo 50 Isócrates explica o porquê de ter dado essas recomendações a Nícocles. Mais uma vez, deixa claro que Nícocles não faz parte da categoria de homens da massa, mas sim reina sobre ela. Nícocles, um homem nobre, valoriza os assuntos públicos e os homens por sua utilidade, e não com base nos prazeres.

A partir do parágrafo 51, Isócrates fala sobre os vários tipos de filósofos[188] que existem: os que trabalham por meio dos discursos erísticos, os que agem por meio dos discursos políticos, e outros que procedem por meios diferentes[189]. No entanto, todos concordam em uma coisa: que o aluno bem formado deve saber deliberar sobre qualquer tipo de assunto[190].

---

187 *Idem*, p. 48, 48 – 49.

188 Sobre o conceito de filósofo no tempo de Isócrates, ver o capítulo 1 desta dissertação.

189 "Se a filosofia é um exercício do espírito - isto é, do *logos* - entende-se que cada uma destas denominações pode ser classificada de filosofia, por sua 'forma' e, ainda assim, continuarem, todas, sendo chamadas de filosofia, pois existem tantos gêneros na prosa quanto na poesia." (PAGOTTO-EUZEBIO, 2000, p.77)

190 "Há, portanto, para Isócrates, filosofia de todo tipo, e daquelas que valem a pena ser consideradas, pode-se extrair um objetivo educativo comum." (PAGOTTO-EUZEBIO, 2018, p.8)

O filósofo demonstra que Nícocles também deveria saber como escrever e proceder com a massa. Afinal, como sabemos, Isócrates aconselha Nícocles a governar bem e se manter amigável diante do povo.

Isócrates alerta o jovem rei, ainda, para ser cauteloso em relação aos que se dizem conselheiros, mas que não sabem gerir sequer as próprias vidas, valorizando, entretanto, aqueles que dão bons conselhos e que os vivem em suas próprias vidas. Isso porque o conselho é a mais poderosa e proveitosa de todas as posses[191],. Os bons conselheiros ajudariam a tornar o seu reino ainda maior e a melhorar ainda mais o seu entendimento, demonstrando-se, mais uma vez, a superioridade dos bens da alma em contraposição aos materiais.

Para terminar, Isócrates deixa subentendido a Nícocles que ele é este homem que está auxiliando o jovem rei em sua formação - tanto no sentido político, de manter e amplificar o seu poder, quanto, principalmente, no que se refere à elevação da alma. Em resumo, aquilo que ele oferece não são presentes materiais, que geralmente os bajuladores dão aos poderosos, mas sim bens que não se desgastam com o tempo e que, ao contrário dos materiais, quanto mais forem usados, mais valor adquirirão. Evidencia-se de novo essa contraposição entre os bens materiais e os intelectuais/morais. Ou seja, aquilo que se está oferecendo a Nícocles é o conhecimento, aquilo que há de maior importância na vida dos homens superiores.

- Nícocles

Analisaremos agora o terceiro texto que compõe os *Discursos Cipriotas*. Se, no *Para Nícocles*, temos os conselhos de Isócrates ao jovem rei sobre os seus deveres, temos agora os deveres dos súditos para com o rei. Neste discurso, contamos com as ideias de Isócrates colocadas na boca de Nícocles, como se o jovem rei estivesse se dirigindo à população sobre três grandes tópicos, a saber: primeiro, o rei mostrando os valores de sua índole pessoal indefectível, o que engloba a sua linhagem familiar; num segundo momento, os conselhos aos súditos de como proceder; e, por fim, a defesa do regime monárquico.

Isócrates tinha consciência sobre os benefícios da monarquia e, com o passar do tempo, foi aumentando no retor a simpatia por esse regime político, haja vista

191 ISÓCRATES, *Para Nícocles*, 2010, p. 50, 53.

os exageros, negligências[192] e irresponsabilidades[193] cometidas pela democracia[194] contemporânea de Isócrates. O governo idealizado por Isócrates era o do tempo de Sólon, cujas qualidades eram consideradas como uma herança deixada pela monarquia.

É interessante notar que as qualidades atribuídas por Isócrates à monarquia apareçam associadas à democracia ateniense[195], velhos tempos do governo dos melhores em oposto ao governo da multidão[196]. De fato, podemos pensar que,

> Na verdade, pode muito bem ser que a idealização da monarquia em Nícocles tenha em parte o mesmo propósito que sua idealização da democracia inicial de Atenas em *Areopagítico*, *Panegírico* e *Panatenaico* - apontar um contraste para as fraquezas do governo popular em seu próprio tempo. (NORLIN, 1928, p. 75).

À vista disso, existiram suposições quanto à autenticidade do *Nícocles* por parte de alguns comentadores, de acordo com os quais seria absurdo Isócrates aclamar o regime monárquico. Por parte de Nícocles, pelo que se sabe de seu reinado, não se parecia com o que é mostrado no discurso[197]. Essas ideias, todavia, não são de todo válidas. Basta lembrarmos da crise em Atenas após a Guerra do Peloponeso, e complementarmos com o ideal de unificação grega contra os persas[198], tão sonhado por Isócrates. Isto posto, é bem provável que a monarquia tenha passado por sua cabeça mesmo que de forma idealizada[199].

---

192 ISÓCRATES. Volume I: *To Demonicus. To Nicocles. Nicocles or the Cyprians. Panegyricus. To Philip. Archidamus.* 1928, p. 75

193 MOSSÉ, C. *Atenas: história de uma democracia*, 1997.

194 Isócrates, Platão, Aristóteles e Xenofonte teceram duras críticas à democracia ateniense. (MOURA, 2000, p. 15).

195 *Panatenaico*, 138.

196 Isócrates demonstra abertamente sua visão sobre a democracia ateniense nas obras *Areopagítico* e *Panatenaico*.

197 ISÓCRATES, 1982, p. 163.

198 Essa ideia de unificação grega é amplamente desenvolvida por Isócrates em seu Panegírico.

199 A forma idealizada de pensar a monarquia, no Nícocles, é semelhante ao que é feito sobre a democracia primitiva no Areopagítico, Panegírico e Panatenaico.

Isócrates abre o discurso *Nícocles* numa tentativa de livrar a retórica da má imagem que se tinha sobre ela[200]. Como sabemos, havia uma opinião generalizada na sociedade de que tal educação oratória visava unicamente ao poder, consistindo numa educação instrumental, que tinha como foco apenas obter vantagens pessoais e o sucesso político, ou até mesmo fazer o discurso injusto ganhar do justo, e não promover a virtude.

Interessante notarmos que, nesses primeiros parágrafos, Isócrates, falando pela boca de Nícocles, faz referência à sua escola como um espaço em que se cultiva a filosofia[201]. Afirma que, antes de recriminá-la por fazer uso da eloquência, deve-se analisar as suas ações e discursos.

Ora, como sabemos, Isócrates é um pragmático por excelência, sendo avesso às escolas teoréticas nos moldes platônicos. A dialética, por exemplo, era vista por ele apenas como um sutil exercício espiritual. A aplicabilidade dos conceitos na vida prática da cidade era o cerne de sua visão.

Dessa forma, dirige críticas a quem analisa unicamente o fato de se ensinar retórica e eloquência, e ignora aquilo que mais importa. A escola não se define por esse fator, mas sim pelo uso que faz de tais artes do discurso[202]. Nícocles[203] ressalta a importância dada àquilo que há de mais valioso na vida humana, ou seja, os seus valores sociais e morais, através da veneração às divindades, observação da justiça e cultivo contínuo da virtude. A arte do discurso, portanto, é neutra; o indivíduo é que faz mau uso dela.

A seguir, Nícocles faz uma correlação da arte retórica e da oratória com outras coisas boas, mas que também podem ser usadas para a maldade, como a riqueza, a força e a coragem. Por conseguinte, mostra que aquelas pessoas que recriminam as artes do discurso deveriam também contestar todas essas coisas, uma vez que existem

---

200 Isócrates deseja libertar a prática da retórica do vínculo com a demagogia e a condução das massas. Para ele, a retórica é a arte de pensar bem, é um ato espiritual fundamental do homem consigo mesmo. Ver mais sobre isso em JAEGER, 1986, p. 1120.

201 Sobre o sentido de filosofia em Isócrates, ver o capítulo 1 desta dissertação.

202 Em *Contra os Sofistas*, 13, Isócrates demonstra que não se deve reprovar a retórica por causa de alguns oradores que agem de má fé. Argumento semelhante aparece em Platão, *Górgias* 456 D; *Mênon* 88 A e *Eutidemo* 274 C, para citar alguns exemplos.

203 Chamaremos daqui em diante por Nícocles, tal como aparece no discurso, mas sabemos que quem está falando é Isócrates.

infratores que as usam de maneiras indevidas. Demonstra que não é correto nem repreender a força por causa dos que matam qualquer um que encontrem, nem condenar a coragem por causa dos que matam em combate. Em outras palavras, é errado transferir às coisas a perversidade que existe nos homens. Deve-se, portanto, condenar quem faz mau uso das coisas boas, usando-as contra seus concidadãos; e não esconjurá-las em si.

A partir do parágrafo 5 Nícocles inicia o seu hino ao *logos*[204], pois a retórica, o conhecimento dos discursos, permeia todos os saberes. A retórica isocrática é prática, teórica, artística, científica e filosófica, tendo em vista sempre os valores da justiça, da virtude e da moral.

O discurso é, portanto, toda a representação da humanidade, da civilidade, o espírito de fineza, é aquilo que distingue o homem do animal[205], onde repousam os valores, a conduta. É a palavra que conduz esse *homo loquens* aos avanços tanto técnicos quanto do espírito, até os seus limites de possibilidades. É o que impulsiona e mantém a civilização e a cultura[206]. É através das palavras, do pensamento consciencioso, que temos a capacidade de julgar e, no caso do rei, tomar decisões equilibradas e justas, tendo como objetivo o bem comum e não alvos subjetivos e arbitrários[207].

É através do *logos* que, para Isócrates, o homem adquire a maior quantidade de bens. É pelo *logos* que somos sensatos, que nos afastamos da selvageria e nos reunimos como seres humanos em prol da construção de cidades, da instituição de leis, do desenvolvimento das artes[208] e de quase tudo o que é construído. É por meio do *logos* que distinguimos o justo do injusto, o decoroso do indecoroso, e discernimos tudo aquilo que nos dá a possibilidade de vivermos em sociedade. É por intermédio da

---

204 A admiração isocrática pelo logos reaparece na *Antídosis*, 253 - 257.

205 MARROU, 1966, p. 134.

206 "Se a *doxa* é um saber nascido da experiência humana compartilhada, será o *logos* que permitirá tanto que ela venha a ser concebida como comunicada. *Lógos*, para Isócrates, é obviamente discurso, mas não apenas. É a capacidade inata do homem para a linguagem que, em um nível mais profundo, se identifica com o pensamento." (PAGOTTO-EUZEBIO, 2018, p. 9)

207 JAEGER, 1986, p. 1120

208 Este elogio da palavra aparece em *Górgias*, nos parágrafos 8 a 16, onde se diz haver uma espécie de divindade no *logos*, algo da natureza própria dos deuses. Essa ideia aparece também em Xenofonte, *Memoráveis*, IV.

palavra que condenamos os maus e engrandecemos os bons, que damos instrução aos ignorantes e encômios aos sapientes. A ética está na palavra, pois o discurso legítimo e justo é reflexo de uma alma boa e pia[209].

Mediante o discurso, terreno onde o homem debate os assuntos disputados e há a perquirição sobre aquilo que é ignorado, entramos em contato com várias opiniões acerca de um tema. Os oradores são aqueles que são capazes de falar em face do povo[210]; já os conselheiros são aqueles que discutem entre si a melhor solução sobre os problemas.

Todas as ações humanas feitas com sensatez ocorreram sem a presença do discurso. Ele é o comandante supremo[211] das ações humanas[212], usado, sobretudo, por aqueles que possuem maior inteligência. Dessa forma, segundo Isócrates, falando por Nícocles, aqueles que se posicionam contra quem se dedica à educação e à filosofia merecem ser odiados tanto quanto aqueles que cometem heresias contra as divindades[213]. Ou seja, quem é contra a filosofia é como um sacrílego.

A partir do parágrafo 10, Isócrates, através da figura de Nícocles, examina os melhores discursos, aqueles que cultivam os bons costumes, tanto na esfera pública quanto privada. Descreve como se deve proceder com o povo, e também como deve o povo se portar diante do rei, sendo esses discursos, portanto, os mais adequados para um governante[214]. Depois, Nícocles afirma que ele é quem vai falar sobre como os

---

209 ISÓCRATES, *Nícocles*, 2010, p. 52, 7.

210 *Idem*, 2010, 8.

211 Este mesmo tema é desenvolvido em *Elogio de Helena*, de Górgias, capítulo 4.

212 A questão do *logos* fica ainda mais interessante se pensarmos em Platão. Isócrates mostra nesse trecho (5 – 9) uma síntese de sua visão sobre as capacidades, mas também limites dos poderes da palavra. O processo de persuadir e ser persuadido retrata o espaço da ação humana, ou seja, Isócrates quer deixar claro que não existe um princípio fundamental a priori, mas sim, a sua inexistência e ainda mais, ainda que exista qualquer conteúdo para uma *epistéme*, sua impossibilidade de ser apreensível o faz desnecessário, ou seja, trata-se de um elemento distante e impossível de ser apreendido no mundo de qualquer prova de fato.

213 Interessante notarmos que Isócrates coloca o discurso no mesmo patamar das divindades, ou seja, o discurso é como a essência própria dos deuses, ou de algo divino, pois possui capacidades extremamente boas e edificantes para o homem.

214 Estaria Isócrates nesse trecho empreendendo uma espécie de Metatexto? Uma vez que ele fala exatamente o que o seu discurso está fazendo.

governados devem proceder - afinal, antes Isócrates tinha lhe dado instruções de como governar[215].

Nícocles inicia sua exposição, a partir do parágrafo 11, demonstrando que vai deixar claro o que ele espera dos seus súditos, pois, do contrário, não teria como cobrar depois do seu povo as atitudes que ele espera. Mas, antes, Nícocles, numa estratégia retórica, diz que vai primeiramente expor por que esse sistema de governo, ou seja, a monarquia, é o melhor de todos, e os porquês de ele ser o mais digno e necessário ao povo. Trata-se de uma engenhosidade por parte de Nícocles, pois, caso iniciasse já dando conselhos, poderia não tocar a fundo nas emoções e na psicologia de seu povo, sobre a necessidade desse regime político. Dessa forma, Nícocles protege, antes de qualquer coisa, a segurança de seu estilo de governo, para, a seguir, recorrer ao expediente da linhagem familiar, deixando claro que não subiu ao trono por golpes, mas sim pela sua grandeza familiar[216].

No parágrafo 14, Nícocles usa da ideia de justiça para provar que a monarquia é a mais justa entre os regimes políticos. Seria abominável pensar em se valorizarem justos e injustos da mesma forma; o preferível é que cada um receba recompensas conforme os seus atos.

Oligarquias e democracias têm o princípio de que nenhum cidadão pode ter mais do que o outro, sendo, dessa forma, um expediente de pessoas vis. Porém, na monarquia, haveria equilíbrio na divisão das coisas: os melhores recebem mais, os medianos recebem de acordo com as suas capacidades, e os seguintes da mesma forma. Ou seja, a monarquia é justa na divisão; ela nota as qualidades de seus cidadãos de forma coerente, não joga alguém de categoria junto ao populacho[217] como se todos fossem iguais, desprezando as capacidades individuais de cada um; ela reconhece o valor dos cidadãos de maneira justa e coerente.

Além de tudo isso, a monarquia também supera os outros regimes no que se refere à deliberação e execução das necessidades da cidade, sendo também o regime

---

215 Interessante notar que Isócrates se coloca acima do próprio rei quando simula o jovem Nícocles dizendo que não pretende superar o orador.

216 No parágrafo 13, Nícocles incute a obediência em seu povo - pois que quem não aceitaria a pior punição caso não acatasse suas ordens e conselhos, afinal ele era de uma linhagem real, que muito tinha feito para aquela região. Também argumenta em favor de a monarquia ser, comprovadamente, o melhor de todos os regimes.

217 Isócrates contra a nova igualdade, *Areopagítico*, 21 – 22.

mais brando, mais agradável e justo. Isócrates atenta para o fato interessante de que, nesses outros regimes, os líderes são sempre focados em suas próprias vidas, consequência de um espírito de competitividade que é próprio do espírito desses regimes. Já na monarquia, por não terem a quem invejar, executam as suas tarefas da melhor maneira possível.

Ou seja, na democracia e na oligarquia existe um estado constante de rivalidade[218] centrado em interesses pessoais que comprometem o progresso da cidade como um todo. Há a procrastinação dos trabalhos, pois os indivíduos estão preocupados com seus deveres privados. Criam discórdia nas assembleias em vez de deliberarem em conjunto em prol do bem comum. Já na monarquia, os líderes estão ocupados com os seus compromissos dia e noite, não deixam as oportunidades escaparem, e cuidam de cada coisa na hora certa.

A ganância, a maldade e o interesse pessoal são tão gritantes nas democracias e oligarquias, que os governantes preferem ver seus antecessores e sucessores fazendo péssimas gestões, para que toda a fama de formidáveis administradores recaia sobre eles. Já os reis, por serem senhores dos afazeres públicos desde sempre, são benevolentes com o povo o tempo todo. Na democracia, há o zelo pelo bem comum como se fosse de outrem, ao passo que, na monarquia, o zelo é como se fosse por algo seu[219]; na democracia, temos discursos agressivos, enquanto que, na monarquia, temos os mais sagazes. Na democracia, há a estima por quem sabe discursar diante da massa, ao passo que, na monarquia, há a consideração por quem sabe lidar com os assuntos públicos.

No parágrafo 22, Nícocles mostra as diferenças entre a monarquia e os outros regimes pelo espectro das situações de guerra pois:

> Com efeito, as tiranias, melhor do que todas as outras formas de governo existentes, são capazes de preparar e utilizar o seu exército de modo a avançar sem suspeita e se adiantar ao inimigo, de persuadir a uns e de coagir a outros, de subornar outrem e, de uma ou outra maneira, induzir quem seja ao combate. (ISÓCRATES, *Nícocles*, 2010, p. 55, 22).

A seguir, o autor começa a desarrolhar várias façanhas conseguidas pelos governos tirânicos, como por exemplo a grandeza alcançada pelos persas - que não veio

---

218 Podemos pensar aqui no que ocorreu em Atenas na Guerra do Peloponeso; cf. *Panegírico*, 168.

219 Esse tema também aparece no *Panegírico*, 76 e *Areopagítico*, 24

por serem sagazes, mas sim por terem uma realeza estimada pelo seu povo. Outro exemplo é dado pelo governo de Dionísio[220], que encontrou a Sicília assolada e com a cidade sitiada, todavia a retirou dos riscos urgentes, acabando por transformá-la na cidade mais poderosa dos helenos. Quanto aos cartagineses e lacedemônios[221], que eram os mais bem governados entre os helenos, eram conduzidos por uma oligarquia quando estavam em casa, mas, em situações de guerra, eram liderados por uma monarquia.

Nícocles usa Atenas como exemplo, pois toda vez que a cidade enviava muitos generais ao campo de batalha, fracassava; porém, toda vez que enfrentava os perigos sob a liderança de um só, vencia[222]. Nícocles vale-se até mesmo da hierarquia dos deuses para justificar a monarquia, pois "(...) dizem que também os deuses são governados por Zeus. Nesse caso, se o relato é verdadeiro, está patente que as divindades também preferem esse regime" (ISÓCRATES, *Nícocles*, 2010, p. 56, 26).

A partir dos parágrafos 27 e 28, Nícocles discorre sobre a legitimidade da monarquia, trazendo a sua própria linhagem real e seus feitos como ponto a favor do regime monárquico. Como sabemos, Teucro[223] foi um lendário arqueiro da *Ilíada*, que teria sido pai de Evágoras[224]. Dessa forma, temos uma genealogia mítica que reforça a grandeza da linhagem de Nícocles. Teucro teria ancorado na ilha de Salamina, que, apesar dos ataques e invasões, teve sua soberania recuperada por Evágoras, libertando os salamínios dos fenícios.

No parágrafo 29, Nícocles mostra os seus valores morais, feitos e reputação, não só por sua ancestralidade eminente, mas por ser ele mesmo um homem digno. Ao demonstrá-lo, cita as suas duas maiores virtudes: a moderação e a justiça. Essas virtudes são valiosas para além de si próprias, pois,

> (...) se quisermos examinar a natureza, o poder e a utilidade das coisas humanas, veremos que aquelas que não participam de tais virtudes são responsáveis por grandes males, já aquelas que compartilham da

---

220 Dionísio, o Velho, tirano de Siracusa, alcançou o poder em 406 a. C.

221 Essa ideia também aparece em Platão, no *Críton*, 52e, onde a constituição espartana é elogiada; aparece igualmente em Aristóteles, *Política*, 1272 b24, que cita cartagineses e lacedemônios.

222 "Isócrates deve estar pensando no desastre da expedição ateniense enviada à Siracusa, narrada no livro 7 das *Histórias*, de Tucídides e no desastre da batalha de Aegospotamoi, narrada em Xenofonte, *Helênicas* 2.1, 21 – 9". (REGO, 2010, p. 88).

223 Ver nota 52 desta dissertação.

224 Toda a linhagem familiar aparece mais detalhadamente no Evágoras.

> moderação e da justiça, são de grande ajuda para a vida humana. (ISÓCRATES, *Nícocles*, 2010, p. 57, 30).

Nícocles expõe que encontrou o tesouro real sem recursos e totalmente falido[225]. As questões públicas estavam conturbadas e abandonadas à própria sorte. O monarca rgumenta que, geralmente, quando alguém encontra as finanças e questões da cidade nesse estado, tende a ir contra os seus valores e a sua natureza; ele, porém, apesar disso tudo, não se corrompeu diante de tais problemas e cuidou da coisa pública com compaixão e honestidade, mas sem negar nada que pudesse levar a cidade de volta à abundância e fartura.

Também merece atenção a forma como Nícocles assevera ter lidado com a população, de maneira serena: "nem expatriações, nem execuções, nem confisco, nem qualquer infelicidade dessa categoria ocorreu diante o meu reinado" (ISÓCRATES, *Nícocles*, 2010, p. 57, 32). Além disso, Nícocles indenizara totalmente algumas pessoas que foram vítimas de pilhagens; recompensara outras de modo parcial; de outras permitira prolongações de prazos; e, no que foi possível, interviera em processos contenciosos.

No que talvez seja um dos pontos mais importantes do que poderíamos chamar de "relações internacionais" empreendidas por Nícocles, o rei cita a hostilidade das ilhas vizinhas e, em especial as animosidades com os persas; mas afirma que, apesar de tudo, conseguiu apaziguar a situação.

Nícocles também se mostra como um homem centrado e que não cobiça alcançar fortunas alheias anexando terras vizinhas. Optara por ter unicamente o que era seu por justiça, em vez de conquistar de modo vil muitas posses além das que ele já possuía.

O jovem rei prossegue mostrando o seu valor, relatando que não cometeu injustiças contra ninguém, e que amparou e foi amistoso com muitos concidadãos. Mostra-se um homem moderado, que nunca traiu a sua esposa, colocando-se distante dos prazeres suspeitos e sendo um modelo de conduta para o povo da sua cidade, pois sabe que o povo gosta de levar uma vida tal qual a do seu governante[226].

---

225 Provavelmente por causa da guerra contra a Pérsia. (MATHIEU, 1928, p. 128.

226 Sobre a influência da conduta do governante no povo, ver o capítulo 2 desta dissertação. Ver também *Para Nícocles*, 11 e 31.

Afinal, pela sua perspectiva, os reis devem ser melhores que os cidadãos comuns, na medida "em que possuem honras maiores que as deles, e que fazem mal em obrigar os outros a viverem de uma maneira regrada, enquanto eles mesmos se mostram menos moderados" (ISÓCRATES, *Nícocles*, 2010, p. 59, 38. Isto é, Nícocles seria um hipócrita se, pregando um modo de viver a seu povo, agisse de outro modo. Mas, elevando seu comportamento, superaria até mesmo aqueles que se diziam virtuosos, sendo um homem justo e com total autocontrole.

Outro aspecto importante é tema do controle em relação à vida sexual. Os reis e homens poderosos geralmente caem na tentação de possuírem várias mulheres. Assim, além de demonstrarem falta de controle sobre os apetites sexuais, colocam em risco até mesmo seu reinado. Nícocles mostra não cometer tais atos, pois, além de não querer escandalizar a sua esposa, não deseja criar rivalidade e divergências dentro do próprio reino.

Ora, o jovem rei mostra-se, portanto, como um homem capaz de controlar um dos apetites humanos mais ferinos. Nícocles demonstra uma total integridade e consciência, ao atentar para o fato de que "aqueles que governam com retidão devem não só tentar levar os cidadãos que comandam à harmonia, mas também os seus próprios lares e as regiões das quais habitam" (ISÓCRATES, *Nícocles*, 2010, p. 59, 41). É tudo isso, portanto, o fruto de quem é moderado e justo. Nícocles atesta sua moderação e integridade tanto no plano privado quanto no público.

Ainda nesse tópico, o jovem rei fala que não partilha da atitude, comum entre os homens poderosos, de ter filhos com mulheres humildes e também distintas, gerando filhos bastardos e legítimos com mulheres diferentes. Pelo contrário, Nícocles ressalta que toda a sua prole tem a mesma natureza por parte de pai e mãe, carregando consigo a essência humana de Evágoras, seu pai, bem como uma parcela semidivina, a linhagem dos Eácidas[227], e uma parcela divina, a linhagem do próprio Zeus[228], não sendo nenhum de seus filhos desprovido dessa origem[229] nobre[230].

---

227 Na Grécia antiga, os Eácidas eram os descendentes do mítico Éaco, filho de Zeus e da ninfa Egina. Peleu, o pai do lendário Aquiles, era filho de Éaco. Importante lembrar que Éaco ajudou Apolo e Poseidon na construção da muralha de Troia. Mais sobre a árvore genealógica de reis descendentes de Éaco ver *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, de William Smith L.L.D., 1849.

228 ISÓCRATES, *Nícocles*, 2010, p. 59, 42.

229 Ver *Evágoras*, 72.

A partir do parágrafo 43, Nícocles expõe o que lhe fez querer cultivar ainda mais esses costumes admiráveis. Segundo o jovem rei, apenas homens bons possuíam virtudes sublimes, genuínas e dignas dos maiores louvores, como a justiça e a moderação. Outras virtudes, como a coragem e a agudeza, eram às vezes presentes em homens vis. Mas os homens perversos não eram capazes de ser justos e equilibrados. Dessa forma, Nícocles expõe que preferiu cultivar a moderação e rejeitou os prazeres que não trazem nenhuma honra, deixando clara a importância que conferia à sua reputação e conduta.

Um elemento interessante de ser analisado no discurso de Nícocles é sua visão sobre justiça, moderação e autocontrole. Segundo o jovem rei, é nos momentos de necessidade que avaliamos se o indivíduo é justo. Afinal, nessas situações a desonestidade seria tentadora à sua hombridade. Nas fases de abundância, a postura de moderação seria colocada à prova; e, no período da juventude, o autocontrole seria um grande teste para o indivíduo. Ele, no entanto, havia superado todas essas provações com sua natureza moderada, justa e equilibrada.

> Ao ser deixado com pouco dinheiro me mostrei tão justo a ponto de não melindrar nenhum cidadão. Ao ter a oportunidade para fazer o que quisesse, tornei-me mais moderado do que os cidadãos comuns; e prevaleci sobre ambos os riscos mesmo na minha juventude, idade na qual vemos a maior parte das pessoas cometendo os maiores erros. (ISÓCRATES, *Nícocles*, 2010, p. 60, 45).

Nícocles prossegue sua exposição deixando claro que sua vida é um exemplo por si só. Se tentasse convencer apenas com palavras, talvez não obtivesse sucesso; mas sua vida falava por si diante de todos. O monarca sustentava essa postura graças à sua inteligência - ou seja, por seu raciocínio, por sua capacidade de refletir e de filosofar, e não por um mero acaso.

Estes podem mudar de postura no decorrer da vida, mas quem escolheu pelo livre exercício do pensamento ser justo, não volta atrás, pois compreendeu que a virtude[231] é o maior bem, mantendo-se moderado por toda a vida. Nícocles finaliza falando de si para demonstrar o quanto é digno de ser obedecido por seu povo com todo o zelo; e, mais do que isso, é digno de que seu povo acate os seus conselhos e prescrições com toda a dedicação e diligência.

---

230 ISÓCRATES, *Nícocles*, 2010, p. 56, 28.

231 "(...) a *paideia* do príncipe é a única fonte donde aquelas virtudes dimanam. A perfeita *paideia* é a *aretê*, o mais alto dos bens." (JAEGER, *Paideia*, 1986, p. 1049).

No parágrafo 48, Nícocles inicia os seus conselhos para a população expondo a importância de todos cumprirem sua parte, pois isso influenciaria no resultado final. O rei tenta despertar o senso de responsabilidade e engajamento individual em cada cidadão para a construção de um Estado harmônico como um todo. Nícocles aconselha seu povo a cuidar também dos problemas da monarquia como se fossem os deles próprios, estabelecendo que o sucesso do governante é parte fundamental na vida dos cidadãos. Afinal, se o rei vai mal, isso também irá se refletir no povo, por se tratar de um todo harmônico em que as partes são ligadas e interdependentes.

Nícocles também aconselha seu povo a se alegrar com as honras recebidas pelo seu líder, afinal, ele é um rei honrado, moderado e justo, merecedor de todas as honrarias.

Outro ponto significativo é que seu povo não cobice propriedades alheias, para que não corra o risco de ter também a sua propriedade usurpada. Podemos ver, aqui, que Nícocles quer cultivar em seu povo qualidades que ele mesmo possui, de não desejar bens alheios. Ensina também ao povo uma espécie de imperativo categórico, ao aconselhar seu povo a ser digno com os outros, assim como cada um acharia digno ser tratado. Ou seja, realizar para consigo antes de impor aos outros. Trata-se de um ato moral: agir com o outro conforme gostaria de ser tratado.

Nícocles volta a tratar de questões relacionadas à ganância, advertindo os indivíduos de seu povo a não quererem enriquecer apressadamente antes de se tornarem valorosos - pois, além da questão moral, dinheiro adquirido de forma injusta também acarreta perigos. Nem sempre a aquisição é um ganho e a punição, algo ruim. Qualquer situação pode servir, de alguma forma, para o aprendizado do indivíduo. “Não considereis que aquisição seja lucro, e despesa, punição, pois nenhum desses tem sempre o mesmo valor, mas, quando acontecem no momento oportuno e por meio da virtude, ajudam aqueles que praticam” (ISÓCRATES, *Nícocles*, 2010, p. 61, 50).

O jovem rei também deixa claro que está sempre a par de tudo o que acontece na cidade, para que, dessa forma, o povo delibere com mais sensatez sobre todas as coisas. Podemos ver nesse ponto que Nícocles se mostra como um homem poderoso, com contatos, que se mantém sempre atualizado sobre os assuntos que rondam o seu reinado. Tudo isso, como uma forma de impor o seu respeito e até mesmo

mostrar uma certa onipotência sobre o povo. Isso se comprova no parágrafo[232] a seguir, quando Nícocles alerta para seu povo ser sempre honesto com ele:

> Não escondais nada: nem o que adquiristes, nem o que fazeis, nem o que quereis fazer, com o conhecimento de que o absconso cria por necessidade muito medo. Não procureis exercer a vossa cidadania nem às escondidas, nem maliciosamente, mas com transparência e candura, de modo a não ser simples vos caluniar se assim o quiseres fazer. Examinai as vossas ações e considerai ruins as que fizestes às ocultas de mim, boas as que farão que eu pense melhor de vós ao ficar sabendo delas. (ISÓCRATES, *Nícocles*, 2010, p. 61, 52).

Ora, Nícocles mostrou, no decorrer de todo o texto, a sua índole irrepreensível. Dessa forma, ele espera do seu povo determinadas atitudes e formas de se portar em seu reino. Como dissemos, trata-se de uma relação intercambiada entre governante e povo: cada um faz a sua parte, tendo como propósito o desenvolvimento de uma cidade próspera e moralmente bem fundamentada. Mais do que isso, Nícocles pede que seu povo o auxilie em seu governo, denunciando quem trama contra ele, pois quem se cala, é cúmplice e merece as mesmas punições que aqueles que tramam estratagemas ilegais contra o rei.

Nícocles também avisa que aqueles que não são pegos em seus atos criminosos não são afortunados, mas sim os que agem de forma honesta e íntegra. Adverte seu povo para não fazer sociedades às escondidas, pois, apesar de poderem ser proveitosas em outras formas de governo, podem ser prejudiciais em uma monarquia. O jovem rei exorta o povo a considerar a sua amizade a mais segura e inabalável, manifestando querer firmar um acordo de ajuda mútua com seus súditos.

Nícocles alerta seu povo para também não desejar mudanças políticas, que acarretam agitações e a destruição de cidades e lares[233]. O caráter dos cidadãos também conta grandemente na evolução de uma cidade: não depende apenas do governante o sucesso, mas sim de uma ação conjunta de deveres e direitos tanto por parte do rei quanto do povo. O monarca faz um aviso, conquanto ameno, sobre a necessidade de se governar de forma mais severa quando o povo não faz a sua parte nesse processo de "contrato social" que o rei expõe no decorrer do discurso. Nícocles elenca, entre as

---

232 ISÓCRATES, *Nícocles*, 2010, p. 61, 52.

233 Nícocles faz uma espécie de chantagem com seu povo, atitude típica de governos autoritários.

obrigações do povo, a necessidade da obediência[234], da conservação dos costumes, do cumprimento das leis e de proceder de modo excelente nos cargos públicos, bem como nos outros preceitos indicados por ele.

A partir do parágrafo 57, a educação dos jovens aparece no discurso, constituindo um tópico importante entre os conselhos dados por Nícocles ao seu povo. Dever-se-ia instigar os jovens à virtude, inclusive nas ações[235], pois que os homens valorosos atuam. Os pais deviam ensinar seus filhos a lhes obedecer[236] e a se ocuparem da educação pois tais pessoas, aprendendo desde cedo a serem bem governadas, serão capazes de governar muitos homens. Se forem sinceras e justas, participarão dos bens; e, se por acaso forem desonestas, colocarão em perigo aquilo que possuem[237].

Nícocles prossegue em suas advertências, deixando claro que sua benevolência é a mais sublime e respeitável riqueza que o povo pode deixar a seus filhos. Os mais infelizes são aqueles que aos olhos do rei são suspeitos, pois perdem a confiança de amigos e inimigos, tornando-se marginais da sociedade.

No parágrafo 59, Nícocles coloca em foco a importância de se ter paz interior, devendo os indivíduos que procedem desse modo ser invejados, e não os que possuem mais bens. Pois o mal nunca é de maior préstimo do que a virtude - afinal, independente do nome dado[238], o que importa mesmo são os atos que são idênticos às suas qualidades.

Isócrates, como sempre, deixa clara a necessidade de se ser virtuoso, construindo seu raciocínio não sobre um suporte teórico, mas sim porque é útil ser virtuoso. O homem virtuoso é proveitoso a si mesmo a quem estiver ao seu redor.

---

234 "A *aretê* do governante é a base a partir da qual se fundamenta a seguir a exigência da submissão dos súditos e do cumprimento fiel dos seus deveres." (JAEGER, Paideia, 1986, p. 1049).

235 Interessante notar que a questão do agir, das ações práticas que são um dos tópicos mais importantes na visão isocrática, aparece também como fundamental por parte do povo: o agir de modo virtuoso também deve ser praticado pela população.

236 Poderíamos pensar que isso seja para incutir nas crianças o senso de hierarquia. Desde cedo, estariam se acostumando a obedecer, a ter deveres, primeiro com os pais, mais tarde com o rei. A obediência, nesse ângulo, é vista de forma positiva, característica da educação bárbara e espartana. Ver MATHIEU, 1938, p. 135.

237 ISÓCRATES, *Nícocles*, 2010, p. 62, 57.

238 Alguns sofistas também tinham essa ideia, como por exemplo, Polo e Cálicles, no *Górgias*, e Trasímaco, na *República* I.

Também não se deve invejar os que possuem grandes cargos no governo. É bom que o indivíduo sinta vontade de alcançá-los mostrando-se um cidadão útil, buscando igualar-se àqueles que se destacam.

Deve-se ser leal na presença e na ausência do rei, amar e honrar as mesmas pessoas que o rei, mostrar-se benevolente ao rei mais nas ações do que nas palavras[239], ter consciência e não praticar aquilo que o próprio indivíduo renega nos outros, elogiar e imitar os homens bons, e acatar as palavras do rei como lei, obedecendo-lhe, pois quem assim age, poderá viver como sempre desejou.

Por fim, Nícocles deixa claro que, assim como o cidadão deseja que seus subordinados ajam com ele, deve ele agir da mesma forma para com o rei, sendo obediente[240] na sua frente como à sua distância. Nícocles se porta então da mesma forma que agia no seu passado, ou seja, como um homem íntegro, moderado e justo. Dessa forma, o cidadão deveria fazer a sua parte, para que toda a cidade se tornasse próspera, o império, grande, e a vida do cidadão, melhor.

Assim, é justo que nenhuma das recomendações feitas pelo rei seja desprezada. Todas foram pensadas de modo a construir um reinado cada vez melhor, sendo papel dos cidadãos serem confiáveis e justos. Nícocles não pensa em um povo passivo que apenas obedece, sem também evoluir como homens virtuosos. Alude, antes, a um povo ativo no processo de crescimento pessoal, que, em conjunto com a índole irrepreensível do rei, formará um reino abundante, ordenado e justo para todos.

Podemos dizer que Isócrates mostra, nesse discurso, a índole do rei, a superioridade da monarquia e os bons conselhos de conduta para o povo. Também se manifesta um aspecto educativo, que situa Nícocles como fruto moral da educação recebida por Isócrates, sendo por sua vez educador do seu povo, na qualidade de líder político.

- Evágoras

E chegamos, por fim, ao *Evágoras*, último dos *Discursos Cipriotas*, considerado um discurso fúnebre, pois o antigo rei já era morto quando de sua

---

239 Ver nota 168 sobre a importância das ações no pensamento de Isócrates.

240 JAEGER, *Paideia*, 1986, p. 1049.

publicação. O Evágoras, na realidade, é um discurso em sua honra[241] feito para agradar a Nícocles, seu filho, e também como uma forma de mostrar os feitos de um homem que tinha um caráter modelar.

Evágoras teria sido a encarnação de todos os atributos engrandecidos por Isócrates no *Demônico*, no *Para Nícocles* e no *Nícocles*. Podemos pensar, também, que Isócrates buscava angariar mais um aliado para a Grécia contra o império persa - pois, como sabemos, a ilha de Chipre estava em uma localização estratégica num possível ataque persa.

Uma questão que pode levantar dúvidas em relação ao Evágoras diz respeito à estrutura canônica de um epitáfio. O modelo clássico, além de todos os louvores à memória do morto, traz o lamento no início e o consolo no final. Mas, no Evágoras não temos esses elementos.

Mas recorde-se que Evágoras já estava morto[242] havia muito tempo, o que tornaria talvez absurdo Isócrates lançar um lamento ou dedicar-se ao consolo final. Dispensando-se aquela parte inicial própria de todo discurso epitáfio, parece ser mais adequado considerar o texto como um louvor à sua memória.

Isócrates também acrescentou elementos que são inexistentes nos epitáfios, como um proêmio de terceiro gênero e uma exortação. O filósofo situa o terceiro proêmio no lugar que seria do lamento, e a exortação ao final - ou seja, primeiro mostra os feitos de Evágoras, para ao fim exortar Nícocles a seguir os caminhos do pai[243].

Podemos notar esses dois motivos principais permeando o discurso *Evágoras*: o louvor à memória do antigo rei, e o incentivo a Nícocles para seguir os passos do pai. Isócrates abre o seu discurso já reconhecendo o filho exemplar que Nícocles é, ao dar oferendas de alta qualidade à memória de seu pai, que lhe fariam sentir orgulho do filho que deixou - se por acaso os mortos tivessem alguma consciência[244] do que se passa aqui.

---

241 A *Ciropedia*, de Xenofonte, é outro grande exemplo de texto em prosa em louvor a um rei.

242 Evágoras (411 – 374 a. C.). Quanto à data do discurso Evágoras, temos várias hipóteses: para Blass, foi em 365 a.C., para Jebb, em 365 a. C., e, para Mathieu, em torno de 365 a 362 a.C.

243 HERMIDA, 1982, pgs. 182 – 183.

244 Essa questão da consciência dos mortos é comum em Isócrates: ver *Eginético* 42 e *Plateense*, 61.

Mais do que isso, Evágoras ficaria contente em receber um discurso que narrasse todos os seus feitos. Isócrates coloca seus discursos em um nível superior ao das oferendas materiais: receber um discurso é uma honra, algo que permanece para a posteridade, eternizado pelos oradores e poetas. Algo imorredouro, próprio do intelecto e da palavra, e não relacionado ao efêmero, passageiro e material, contraposição sempre exposta no decorrer dos *Discursos*.

Homens superiores e dignos como Evágoras, diz Isócrates, preferem a morte gloriosa à vida ordinária, sendo a eternidade do legado imortal deixado[245] superior a uma vida apagada e sem renome. Tais características, na Grécia do período homérico, eram próprias dos heróis.

No parágrafo 4, Isócrates mostra que toda a opulência, como o canto e a dança, são apenas sinais de riqueza e do valor próprio dos artistas, sejam essas capacidades inatas ou adquiridas[246]. Mas, no caso de as realizações de Evágoras serem narradas diante de toda a humanidade através dos discursos, aí sim a virtude do antigo rei seria perpétua[247].

Isócrates incita os oradores a cantarem a memória dos homens virtuosos de seu tempo "(...) para que os jovens rapazes se disponham com ânimo em relação à virtude, sabendo que serão mais elogiados por isso do que os que se apresentam inferiores a eles" (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 64, 5). Temos aqui, portanto, uma valorização dos discursos, que são eternos, em contraposição a oferendas de cunho passageiro e material. É um apelo aos oradores para escreverem sobre os homens virtuosos, bem como uma forma de incentivar os jovens rapazes na busca pela virtude, pois seriam imortalizados em discursos que narrariam as suas índoles irrepreensíveis e seus feitos.

No parágrafo 6, Isócrates trata sobre os invejosos, que são, por natureza, pessoas infelizes, que só fazem mal a si próprias. Isócrates alerta que tais indivíduos, por serem ignóbeis e incompetentes, escutam com mais prazer os feitos cantados para

---

245 A superioridade da glória é o que há de mais importante para Isócrates. NORLIN, 1928, p. 28.

246 Neste parágrafo, Isócrates retoma todas as espécies de oferendas que foram oferecidas a Evágoras, que são citadas no parágrafo 1.

247 O tópico da imortalidade deixado através de discursos em memória de grandes homens também aparece em *Panegírico*, 84; *Para Nícocles*, 38; *Arquidamo*, 109, dentre outros.

homens que sequer se sabe se realmente existiram, do que os discursos feitos para os que verdadeiramente fizeram por merecer. Isócrates afirma a pequenez de pessoas com tal sentimento, em contraposição a quem admira e reconhece a grandiosidade de quem é cantado de forma gloriosa nos poemas, e que usa desse fator para também evoluir. Indivíduos perspicazes, inteligentes, não devem se deixar influenciar por gente invejosa, que não tem capacidade de se autoaperfeiçoar. Estes, por sua vez, é que precisam se acostumar a ouvir falar de quem merece, pois

> (...) sabemos que os progressos levados a lume, tanto nas artes quanto em outros campos do conhecimento, todos eles não se devem aos que se mantém presos às convenções, mas aos que melhoram e ousam sempre mudar o que não está direito. (ISÓCRATES, Evágoras, 2010, p. 65, 7).

Esse tipo de ponto de vista que defende uma espécie de hierarquia é comum no pensamento de Isócrates. Vimos nos discursos anteriores o retor insistindo na ideia de homens superiores e inferiores, detalhando tudo aquilo que separa essas duas categorias de indivíduos; os superiores devem sempre estar na liderança. Evágoras é retratado como um homem superior por todo o discurso, como um homem que edificou a grandiosidade do seu reino e venceu todas as intempéries, tornando-se um exemplo a ser seguido por Nícocles.

No parágrafo 8, Isócrates anuncia o que pretende fazer, que é discorrer sobre a excelência de Evágoras - um intento difícil, tamanha a magnificência do antigo rei. Mas, como sabemos, trata-se de uma estratégia retórica por parte do filósofo, pois ele mostrará, de fato, um texto muito bem articulado. Mais adiante, Isócrates estabelece a própria grandeza, pois "(...) quem se ocupa com filosofia[248] ousa falar sobre muitos e variados assuntos, todavia, ninguém nunca tentou escrever a respeito deste." (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 65, 8).

E há esta que talvez seja a questão mais importante: mostrar que ele fará um discurso de elogio a alguém em prosa e não em verso. Nesse trecho, além de deixar clara a sua concepção de filosofia - que, como vimos no início desta dissertação, é muito diferenciada do que temos hodiernamente -, Isócrates quer mostrar que ele elogiará Evágoras sem se apoiar nos recursos estilísticos que os poetas têm à disposição, como as palavras estrangeiras, neologismos e metáforas. Cantará a índole e os feitos do

---

248 Sobre o sentido de filosofia em Isócrates, ver o D.C. MIRHADY & Y.L. Too (2000) pp. 3 ss e 267; TIMMERMAN & SCHIAPPA (2010) pp. 43 – 66, bem como o capítulo 2 desta dissertação, em que falamos sucintamente sobre esse tema.

antigo rei em prosa, sem tais expedientes; porém fará seu discurso baseado na palavra de seus concidadãos e nos argumentos relacionados às ações que serão narradas.

Isócrates demonstra que a poesia se vale de elementos encantatórios[249] em sua estrutura, diferente daquilo que será apresentado por ele. Seu discurso, além de não ter tais artifícios, baseia-se em argumentos reais, como a palavra dos concidadãos, pessoas que realmente presenciaram os feitos dos homens ilustres. Isso torna o seu texto muito mais calcado na realidade do que nos encantos da poesia, pois os "(...) poetas compõem dentro de um metro e de um ritmo, ainda assim seduzem aos ouvintes com o seu bom ritmo e eufonia do metro" (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 65, 10)[250]. Isócrates fará um discurso em louvor em forma de prosa, e não de maneira inferior à das canções e poemas metrificados[251]. Mostra abertamente que desejava concorrer conscientemente com a tradição educativa da poesia no elogio de homens ilustres.

A partir do parágrafo 12, o autor começa a tratar dos ancestrais de Evágoras, expondo a genealogia divina do antigo rei e todos os seus feitos. Segundo Isócrates, os heróis cuja origem remonta a Zeus estão entre os mais bem-nascidos; e, dentre esses, os que descendem de Éaco[252] são ainda melhores, pois todos os indivíduos dessa linhagem são renomados.

Quando se abateu sobre os helenos um período de grande seca e, por conseguinte, de grande desastre, os ancestrais de Evágoras foram enviados até Éaco, rebento de Zeus, pedindo por ajuda junto aos deuses, de modo que, quando esse período passou, erigiram um templo em sua homenagem em Egina. Télamon, filho de Éaco, que lutou com Héracles contra Laomedonte[253], teve Ájax e Teucro como filhos. Télamon "(...) foi julgado digno das excelências que recompensam a bravura" (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 66, 16). Já Peleu, outro filho de Éaco, destacou-se na batalha contra

---

249 Essa mesma ideia aparece em *Para Nícocles*, 49.

250 PLATÃO, *República*, 601 B; *Górgias*, 502 C.

251 Sabemos que se trata de recursos retóricos utilizados por Isócrates. Outro ponto a levar em consideração é que já existiam discursos em prosa em louvor de homens ilustres antes de Isócrates, apesar de serem em sua maioria dirigidos a personagens míticos, como, por exemplo, o *Elogio de Helena*, de Górgias.

252 Sobre Éaco, ver a nota 165.

253 Laomedonte foi o fundador de Troia e pai de Príamo.

os centauros, dentre outras glórias advindas de suas realizações. Casou-se[254] com Tétis, uma imortal que, por sua vez, lhe deu Aquiles[255] como filho.

Todos são filhos de grande virtude, que se notabilizaram não apenas em suas cidades, mas em toda a região. Em todas as expedições dos gregos contra os bárbaros, Aquiles foi o guerreiro de maior destaque, seguido por Ájax e então por Teucro, que, (...) ao chegar em Chipre, morou em Salamina e, denominando a cidade com o nome de sua antiga pátria, originou a raça que aqui hoje reina" (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 67, 18).

A partir do parágrafo 19, Isócrates narra um acontecimento envolvendo a chegada de um fugitivo fenício a Chipre, que é muito bem recebido na ilha. Mas tal fugitivo foi perverso e traiçoeiro com o seu anfitrião[256], acabando por expulsar o seu benfeitor, usurpar seu trono, tornar a cidade bárbara e transformar seus habitantes em escravos. Nesse período nasceu Evágoras,

> (...) cujos presságios, oráculos e visões aparecidas em sonhos, donde pareceria ter nascido para coisas maiores que humanas, escolho botar de lado, não porque não creio nas histórias, mas porque quero tornar evidente a todos quão longe estou de inventar ao falar um pouco sobre os seus feitos. (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 67, 21).

Dessa forma, Isócrates pretende criar, antes mesmo de narrar os feitos de Evágoras, uma atmosfera de grandiosidade já desde o nascimento de Evágoras, mas afirma que, apesar disso tudo, não focará nessas questões das quais poucos sabem, mas sim em acontecimentos que são do conhecimento dos cidadãos - isso para mostrar que seus relatos são genuínos, haja vista que são conhecidos pelo povo.

No parágrafo 22 Isócrates, lista qualidades de Evágoras quando menino, como por exemplo beleza, força e temperança. Tais atributos sempre foram valorizados entre os gregos, e também compõem o quadro da *aretê* de um indivíduo. Isócrates discorre sobre as pessoas que foram testemunhas dessas características de Evágoras: da sua temperança, aqueles que foram educados com ele; da sua beleza, todo aquele que o

---

254 Isócrates também aponta que apenas no casamento de Peleu e Tétis os deuses entoaram hinos.

255 Um dos maiores heróis da Grécia, protagonista e maior guerreiro da *Ilíada*.

256 A importância da hospitalidade é um dos temas mais recorrentes no cenário cultural grego. Tratava-se do inviolável código de paz enviado por Zeus do Olimpo. Nem mesmo os deuses poderiam infringi-lo. Poetas como Homero e Hesíodo trabalharam muito esse tema em seus poemas.

via; de sua força, os participantes dos combates nos quais Evágoras se sobressaía além daqueles da sua idade.

Quando Evágoras chegou à maioridade, as qualidades anteriores se intensificaram e ele ainda adquiriu novas, tais como coragem, sabedoria e justiça. Evidenciou aí virtudes do corpo e da alma de tal forma, que todos achavam impossível um homem de tamanho nume permanecer como um homem privado. Ora, Isócrates quer mostrar a grandeza de Evágoras desde a sua infância, e indicar que suas qualidades foram aumentadas em sua fase emancipada, tornando-se ele, portanto, um homem admirado e procurado pelos cidadãos quando precisavam de alguma ajuda.

Dessa forma, a partir do parágrafo 26 Isócrates relata os feitos de Evágoras quando este toma o poder "fazendo justiça aos deuses e aos homens (...)" (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 68, 26). Mesmo diante de tentativas de captura por parte de um dos soberanos[257], salvou-se em Soles, na Cilícia. Assim sendo, julgou necessário se tornar tirano retornando à cidade com os seus companheiros fiéis, que o acompanhavam como se estivessem junto a uma divindade. Dessa forma, Evágoras toma o palácio real de forma espetacular[258], causando comoção nos cidadãos que ao evento assistiam. Temeu-se o poder do tirano e, ao mesmo tempo, a sua virtude, já que Evágoras lutou com poucos contra todos, "(...) puniu seus inimigos, ajudou os amigos, restituiu as honras pátrias a sua raça[259] e autoproclamou-se tirano de sua cidade" (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 69, 32).

Isócrates mostra, portanto, toda a excelência, bravura e grandiosidade de Evágoras ao relatar esses feitos. De todos os autocratas que já existiram, de todas as épocas, nenhum se mostrara com uma honra tão resplandecente como a dele, e os seus feitos superavam os de todos os seus antecessores.

No parágrafo 36, Isócrates faz uma referência aos retornos que são narrados pelos poetas - sendo, claro, o de Ulisses a Ítaca, na *Odisseia* de Homero, um dos mais notáveis. O autor assevera, todavia, que esses retornos são marcados por tomadas do poder por meio da sorte, do dolo ou de artifícios. Ciro, que era muito admirado por suas

---

257 Trata-se de Abdemon, de acordo com Diodoro da Sicília 14.98 e TEOP. FGRH 111.

258 O regresso de Evágoras aconteceu no ano de 411 a.C.

259 Nícocles, 29.

maravilhas, teria derrotado os medas com o auxílio do exército persa, o que tanto helenos quanto bárbaros também conseguiriam, enquanto que Evágoras

> "(...) parece ter realizado a maior parte dos seus feitos supramencionados só em posse de sua alma e de seu corpo. (...) além do mais, com base na expedição de Ciro, não está claro se suportaria os riscos pelos quais Evágoras passou. (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 70, 37 – 38).

Ou seja, Isócrates engrandece a imagem de Evágoras acima tanto dos gregos quanto dos persas. O monarca, ademais, praticara todas essas grandiosas ações de maneira justa para com os homens e deuses; já Ciro, tivera uma trajetória ímpia, assassinando seu pai e sua mãe[260]. Desse modo, a avaliar a virtude de ambos com justiça, Evágoras seria o mais digno de exaltação e glória. Isócrates prossegue enaltecendo Evágoras, pois,

> Se é necessário falar sobre isso com brevidade, sem nenhuma dissimulação, sem temer a inveja e com franqueza, ninguém, nem mortal, nem herói, nem imortal, descobrirá uma retomada de poder real nem mais gloriosa, nem mais brilhante, nem mais pia do que a dele. (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 70 – 71, 39).

No parágrafo 40, Isócrates trata dos regimes políticos, desta vez, enaltecendo a tirania pois ela "(...) é dentre todos os bens divinos e humanos o maior, o mais notável e o mais disputado" (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 71, 40). Ressalta-se que Evágoras era por natureza[261] inteligente; que expendia a maior parte de seu tempo em perscrutar a si próprio e em preparar a execução de suas ações, mostrando-se, portanto, como um homem que não se precipitava. Não era leviano, e conseguiu o poder de forma admirável, assim como alguém que cuida da alma por ela mesma, e não por outras razões.

A perspicácia, raciocínio e ponderação de Evágoras se espraiavam também no que dizia respeito aos assuntos públicos. Afinal, Evágoras percebera "(...) que quem cuida melhor dos seus bens, sofre menos, e que a verdadeira liberdade não está na

---

260 Heródoto (1.130) e Xenofonte (Ciropedia 8.5 – 17) dizem que Ciro tratou Astiages com benevolência e o manteve em sua corte até o dia de sua morte. O único historiador a nos contar do assassinato de Astiages, além deste relato de Isócrates, é Ctesias (Persica = FGRH 688F9); e, mesmo assim, segundo este historiador, o avô de Ciro é executado por um dos eunucos da corte, um tal de Petesacas, que depois é punido à maneira persa. (REGO, 2010, p. 89, nota 138).

261 Sobre a questão da physis em Isócrates, ver o capítulo 2 desta dissertação.

inatividade, mas no sucesso e na perseveração.” (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 71, 42).

Evágoras levava a cabo tudo o que iniciava; era muito bem informado sobre os assuntos públicos e conhecia todos os cidadãos da sua cidade, de modo que os conspiradores não passavam despercebidos[262] e que jamais se esquecia dos amigos, mas cada um recebia o quinhão que lhe fosse merecido. Não agia, dessa forma, com base em opiniões de terceiros, mas sim fundamentado em tudo o que sabia por si próprio. Era, portanto, um homem de natureza inteligente, moderado, racional e justo, dedicado à sua cidade e ao seu povo, um homem sábio que se guiava pelo seu próprio raciocínio.

Evágoras é descrito como um homem digno não por ser uma figura real, mas sim pelo modo como procedia em sua vida, sendo justo e moderado nas palavras e ações - estas que, como sabemos, são cruciais em Isócrates. O antigo rei tinha orgulho daquilo que tinha adquirido por si, e temia não ser capaz de superar aos outros no que dizia respeito à natureza. Ou seja, era preocupado em elevar o seu espírito cada vez mais. Não era comandado pelos prazeres, apesar de não exclui-los de sua vida, o que demonstra que dominava as coisas e não se deixava dominar por elas. Era ponderado e racional e tinha como foco a autoevolução.

No que se refere à política, Evágoras também se mostrava como um homem sensato:

> (...) Evágoras não colocava de lado nada daquilo que deve ser do interesse de reis, colecionava o que havia de melhor em cada constituição, era democrata com a grande massa, político na administração de toda a cidade, general na confiança frente à guerra e grandioso por exceder em todas essas qualidades. Que Evágoras possuía tudo isto e ainda muito mais, é fácil notar à luz de seus feitos. (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 72, 46).

Ou seja, Evágoras era, de fato, um líder sábio e não tirano. Era um homem equilibrado, que sabia tirar o que havia de bom em cada tipo de regime político[263],

---

262 ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 71, 42

263 Interessante notarmos que, no discurso *Demônico*, 13, Isócrates alerta para o jovem consumir todos os tipos de textos, tanto dos poetas célebres quanto dos sofistas, sendo um espectador daqueles e estudante destes. No caso de Evágoras, podemos fazer um paralelo em relação ao que é ensinado a Demônico, mas aqui dizendo respeito aos regimes políticos, uma vez que o antigo rei sabia utilizar em seu governo tudo aquilo que havia de melhor em cada tipo de regime político, mostrando ponderação e sabedoria. Era também assim que Demônico deveria proceder em sua formação: tirando aquilo que fosse o melhor de todos os gêneros de textos.

formando, desse modo, um governo que reunia em si tudo o que havia de melhor de todas as diferentes instituições políticas de seu tempo.

Outro grande feito de Evágoras foi em relação à situação em que se encontrava a cidade por causa da ocupação fenícia. Quando costumes considerados bárbaros estavam se alastrando, a ignorância em relação às ciências, crescendo, e a cidade ficava sem mercado e sem porto, Evágoras resolveu todos esses problemas. Estendeu seu território e desenvolveu tamanho poderio que sua cidade passou a ser temida, mostrando-se, portanto, como um exímio administrador. "Ergueu muralhas a sua volta, construiu trirreme e de tal modo desenvolveu a cidade com outras melhorias que ela não ficou para trás de nenhuma das cidades helenas" (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 72, 47).

Evágoras conseguiu não só dar à cidade todas essas benfeitorias e grandezas, como também desenvolver uma vida mais tranquila e regrada na ilha, pois antes se encontravam em um tal estado de selvageria que consideravam os melhores reis como aqueles que fossem os mais cruéis contra os helenos. Ora, segundo Isócrates, Evágoras conseguiu civilizar o espírito de uma população que estava em estado de brutalidade devido à influência fenícia. Evágoras helenizou a ilha, fazendo com que o povo adotasse práticas como o canto e a educação gregas, expandindo, portanto, a civilização, a cultura e o modo de viver helênicos - o que, para Isócrates, era o símbolo do progresso e refinamento humano.

Isócrates prossegue, no parágrafo 51, falando sobre os feitos de Evágoras que, de tão grandiosos que foram, fizeram os helenos mais honrados e dignos irem morar em sua ilha. Tamanhas eram a tranquilidade e a justiça implantadas naquele lugar, que eram maiores e mais bem aplicadas do que em seus lugares de origem. Dentre esses moradores esteve Conon, discípulo predileto de Isócrates, general ateniense que participou da Guerra do Peloponeso e que contribuiu de forma ingente para a reconstrução do poderio político e militar em Atenas - mas que, naquele período, encontrava-se em situação delicada[264]. A partir desse fato, decorreram diversas boas ações, uma vez que ele e o rei se tornaram estreitos amigos.

---

264 Isócrates faz referência à batalha de Aegospotamoi em 405 a. C., em que os atenienses foram vencidos pelos espartanos. Depois dessa batalha, Conon estava preocupado com a sua segurança, pedindo refúgio a Evágoras em sua ilha.

Isócrates narra uma das maiores vitórias nascidas dessa relação de amizade entre Conon e Evágoras. Atenas era a cidade de nascença de Conon e a cidade do espírito de Evágoras, que foi transformado em seu cidadão. A cidade que era o centro da cultura estava, então, subjugada pelos lacedemônios. Dessa forma, Conon e Evágoras planejaram findar com esse domínio. Assim aconteceu: os espartanos foram derrotados[265] e extirpados do império, os helenos tornaram-se livres e a cidade recuperou a sua antiga glória. Dessa forma, Isócrates deixa claro o porquê de honrar e apoiar o erguimento de estátuas de Evágoras e Conon próximas de onde está a imagem de Zeus, tendo vista a grandiosidade do bem praticado, bem como da amizade de um com o outro.

Evágoras era tão grandioso, e seus feitos repercutiram de tal modo, que o grande rei persa se empenhara ainda mais na batalha contra Chipre do que em todas já vividas anteriormente, considerando Evágoras como um adversário mais difícil do que Ciro,

> (...) que confabulava para usurpar o trono. Esta é uma grande prova: sabendo de oitiva dos preparativos de Ciro, negligenciou-os tanto que, por não ter se importado, por pouco Ciro não atacou o palácio real despercebido. Mas, no que diz respeito a Evágoras, foi tomado por um temor tão intenso que, ao mesmo tempo em que era bem tratado por ele, empreendeu guerrear nada fazendo de justo, mas, todavia, sem deliberar de todo irrazoavelmente. (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 75, 58).

Os feitos, a magnanimidade e a reputação de Evágoras reverberavam de tal forma, que era visível que a sorte combatia ao seu lado, causando medo no grande rei persa "não só pelo receio de Chipre, mas também levou a guerra contra ele por razões muito maiores. De tal modo empenhou-se com os preparativos que gastou com seu exército mais de quinze mil talentos" (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 75, 60).

Apesar disso tudo, Evágoras, que possuía uma capacidade bélica inferior, "(...) opôs a sua inteligência a todos aqueles grandiosos preparativos" (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 75, 61), sendo excelente quando foi compelido a lutar tendo como aliado seu filho Pnitágoras. Aniquilaram a Fenícia e tomaram a cidade de Tiro; "(...) desligou do grande rei a Cilícia e executou tantos inimigos que muitos persas lembram da virtude de Evágoras chorando os seus infortúnios" (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 75, 62).

---

265 Trata-se da batalha de Cnido.

Já os lacedemônios, que possuíam um poder e reputação gigantescos, perderam o império[266] em três anos. No entanto, quando lutaram contra Evágoras por dez anos, fizeram com que ele dominasse suas coisas antes mesmo de iniciar a guerra. Ou seja, Evágoras era um homem corajoso, inteligente, virtuoso e superior; um homem que empreendeu feitos impressionantes e que, de acordo com Isócrates, "(...) não só aos seus inimigos, mas aos heróis – cantados por todos os homens em hinos de louvor – mostrou-se superior" (ISÓCRATES, *Evágoras*, p. 76, 65).

Isócrates prossegue engrandecendo a imagem de Evágoras, e diz que, enquanto os heróis com toda a Hélade tomaram apenas Troia, Evágoras, com apenas uma cidade, combateu toda a Ásia, de modo que, se for cantado como o foram os antigos heróis, alcançará ainda maior renome.

> Ele, um simples homem privado, autoproclamou-se tirano e a toda a família, excluída do poder político, restituiu novamente as honras convenientes. De bárbaros, transformou os cidadãos em helenos, de efeminados, em belicosos, de anódinos, em ilustres. Apossando-se de uma região completamente isolada e de todo selvagem, tornou-a mais agradável e mais branda. Além disso, lançando-se à inimizade com o grande rei persa, defendeu-se tão bem que a guerra de Chipre se imortalizou. E quando era seu aliado, era tão mais útil do que todos os outros que, sem contestação contribuiu com uma grande força na batalha de Cnido. (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 76, 66 – 68).

Isócrates prossegue enumerando as gestas de Evágoras, pois foi através dele, que os helenos se libertaram da escravidão e conquistaram novamente a sua soberania. Os atenienses desenvolveram-se tanto que aqueles que antes os dominavam terminaram por lhes devolver o autodomínio[267].

Isócrates sempre retoma a comparação entre Evágoras e os heróis do passado cantados pelos poetas, afirmando que o primeiro é mais amado pelos deuses do que os segundos, e mais afortunado desde o começo, sem esquecer, é claro, de seu espírito virtuoso e magnânimo. Evágoras era grande desde os seus ancestrais, superior aos outros em corpo e mente, digno de reinar não somente sobre Salamina como também sobre toda a Ásia. Fora um homem de reputação irretocável, deixando um

---

266 "Certamente, um caso de licença retórica, somente o império naval dos espartanos foi destruído. Quanto à datação, os fatos narrados aconteceram em 397 – 394 a.C." (REGO, 2010, p. 90, nota 153).

267 Isócrates está aludindo aos espartanos, antes e depois da batalha de Cnido.

memorial imortal de si. Em sua vida familiar Evágoras também fora um sucesso tivera muitos e bons filhos:

> (...) um deles é chamado de "rei"[268], outros, de "príncipe" e outras, de "princesa", de modo que, se alguns poetas usam hipérboles ao falar de um dos antigos, dizendo que era um deus entre os homens, ou um mortal divino[269], tudo isso caberia ser dito, e com maior adequação ainda, da natureza de Evágoras. (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 77, 72).

Isócrates parte para a finalização de sua exaltação a Evágoras a partir do parágrafo 73, utilizando recursos retóricos como a asserção de que havia deixado de lado muitos outros acontecimentos relativos ao antigo rei, porque já não estava mais no ápice de sua vida - numa tentativa de impressionar o ouvinte, sugerindo que depois de todas as realizações extraordinárias narradas ainda haveria outras, e apelando ao fato de que o "velho" é o símbolo da moderação e da experiência.

Como um reflexo de suas já conhecidas opiniões acerca de elementos materiais e imateriais, que percebemos diversas vezes nos seus discursos, o retor deixa claro para Nícocles a beleza das estátuas e monumentos, ressaltando, todavia, que ainda mais grandiosas são as suas ações e decisões. Estas só poderiam ser contadas através dos discursos, pois "(...) os homens nobres não são tão louvados pela beleza de seus corpos quanto são amados pelo reconhecimento de suas ações e convicções" (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 78, 74).

As estátuas e monumentos não teriam também a capacidade de atingir pessoas de todos os lugares, como os discursos têm, podendo estar nas conversas dos homens de espírito - que, por seu turno, valorizam ainda mais tais coisas. Ou seja, o *logos* moldado de maneira artística, tal como Isócrates empreende nos discursos, é interessante não apenas em termos formais, pois o belo nas palavras também é capaz de aperfeiçoar o homem.

As atitudes descritas e o caráter do indivíduo que são narrados nos discursos também são passíveis de imitação por parte daqueles que "(...) aceitarem perseverar e desejarem ser úteis" (ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 78, 75), o que não é possível de

---

268 Trata-se de Nícocles.

269 Estaria Isócrates fazendo alusão a "(...) e o grande Heitor, entre os homens pequenos um nume glorioso, que parecia ser filho dum deus não dum homem terreno" (HOMERO, *Ilíada*, Rapsódia 24, versos 258 – 259).

se fazer através de imagens. Isócrates volta a trazer aqui ideias correntes em seu pensamento, as de utilidade e ação. É útil buscar ser como Evágoras: útil para o próprio indivíduo, mas, acima de tudo, útil para a cidade. Entrelaçada a isso, a ação também é deveras fundamental nesse processo de realização do ser humano enquanto tal.

Evágoras reunia em si todas as virtudes, e seria de grande valia alguém que as escrevesse em palavras, para que pudessem ser contempladas e praticadas. No parágrafo 7,7 Isócrates ressalta que se dispôs "(...) com inteligência para a filosofia, elogiando a outros, a fim de que, procurando igualar-se àqueles homens elogiados, desejem ter o mesmo tipo de vida deles" (ISÓCRATES, Evágoras, 2010, p. 78, 77).

O filósofo exorta Nícocles, ao final do discurso, a seguir com o exemplo familiar, não sendo menor do que nenhum heleno em palavra e ação, pois ele, Isócrates, não esquece que Nícocles é o único tirano que vive em meio a fortuna e opulência, que é esforçado[270] no trabalho e na filosofia, e que fará com que diversos outros monarcas busquem ter uma formação intelectual e perseguir tais ocupações. Dessa forma, cabe a ele, como professor, aconselhar tais coisas, que já eram, por sinal, desejadas por Nícocles.

O jovem rei deve, portanto, persistir no cultivo de sua alma, para que ela seja magnânima como foram a do pai e as dos antepassados. Para isso, compete a todos exercitar ao máximo o seu intelecto, e especialmente a ele, Nícocles, que é senhor do maior e melhor[271]. Nícocles não deve se acomodar na situação em que se encontra, alerta Isócrates; muito pelo contrário. Em primeiro lugar por ser descendente de Zeus, e em segundo por ser filho de um homem como Evágoras, Nícocles tem o dever de se sobressair diante de todos os homens. Deve ser sempre fiel à filosofia e ao progresso contínuo de seu espírito, podendo assim se tornar o que deve ser.

---

270 A ideia de esforço e filosofia reaparece aqui.

271 ISÓCRATES, *Evágoras*, 2010, p. 79, 80.

CAPÍTULO 4: As intenções (educativas) dos *Discursos Cipriotas*

E chegamos, portanto, ao último capítulo do nosso estudo, no qual abordaremos as finalidades educativas, mas não somente, dos Discursos Cipriotas.

Como sabemos, no período de Isócrates, Platão e Aristóteles, as "instituições" filosóficas[272] ainda estavam se estruturando, "uma vez que no tempo de Isócrates os conceitos ainda não tinham cristalizado plenamente, nem por sombras, mas estava em plena efervescência e evolução do seu significado" (JAEGER, 1969, p. 1001). Apesar de a concepção de Filosofia estar longe da que temos hoje, originária de Platão, diga-se de passagem, Isócrates se referia à Filosofia como a cultura geral do espírito, e não como um método de conhecimento, assim como concebiam os platônicos[273].

Isócrates trouxe consigo a visão do período de Péricles, ou seja, da cultura sofística e da retórica[274]. Mas não apenas isso: Isócrates acentua como nunca o espírito de Atenas diante da nova cultura[275], a importância da retórica atrelada à prática da política, em contraposição ao sofístico-teórico:

> Era preciso que o novo elemento se fundisse com o processo histórico individual da vida daquela *pólis* incomparável, fusão que só um Ateniense como Isócrates, senhor duma consciência clara da peculiaridade e da situação atual dos destinos do seu povo, podia levar a bom termo. (JAEGER, 1969, p. 1002).

Isócrates deduziu que residiria na retórica, e não na filosofia teorética de Platão[276], a possibilidade de se constituir um material ético e político mais preparado

---

272 Sobre os "estágios" da educação grega: "Em última instância, foi do ventre materno da poesia, a mais antiga *paideia* dos Gregos, que tanto a Filosofia como a retórica brotaram [...]" [...] sabemos que a antiga educação sofístico – retórica continuou a viver, sem diminuição da sua força, ao lado da educação filosófica, e até se instalou na vida espiritual dos Gregos como uma potência de primeira ordem." (JAEGER, 1969, p. 998).

273 JAEGER, 1969, p. 1001

274 *Idem*, p. 1001

275 *Idem*, p. 1002

276 *Elogio de Helena*, 5 – 9.

para o momento educativo da época - que era marcada por u desejo por renovação em Atenas[277].

O filósofo foi, portanto, mestre formador de uma nova maneira de ação política. Isócrates procurou implementar um meio-termo entre a retórica anterior, que era indiferente diante de questões morais, e o platonismo, que, por sua vez, restringia a política à ética, bem como o exagero teorético, segundo a visão isocrática[278]. Dessa forma, era necessária uma retórica que tivesse "consciência" e comprometimento político, além de aplicação prática na cidade.

> Na sua opinião, era com uma nova ética nacional que isto se conseguiria. Ao mesmo tempo, esta asseguraria à retórica um tema inesgotável; mais ainda, parecia-lhe que se descobrira com ela o tema por antonomásia de toda a retórica superior. Numa época como aquela, em que a força da antiga fé ia desaparecendo e oscilava o firme fundamento da forma de Estado da *pólis*, onde o Homem tinha dantes as suas raízes morais, este sonho de unidade e da grandeza da nação parecia uma força inspiradora: dava à vida um conteúdo novo. (JAEGER, 1969, p. 1006).

É aí que Isócrates transforma a retórica, convertendo-a em fator comprometido com a cultura e a ação política[279] e fazendo dela, por conseguinte, a verdadeira educação.

> A bancarrota do Estado de Péricles punha um problema: saber se Atenas, depois da sua lenta recuperação, devia enveredar de novo pelo mesmo caminho de expansão imperialista (que já uma vez a levara à beira do abismo) ou se entre a vencida rainha dos mares e o poder de Esparta, o único a mandar na atualidade, surgia uma possibilidade de acordo que deixasse a ambos os Estados margem para existir e lhes oferecesse uma missão comum, por cima dos seus interesses particulares. Enquanto a mentalidade dos políticos profissionais continuava a seguir as rotas tradicionais da luta maquiavélica pelo poder e a guerra de Corinto já deixava entrever, na década de 90, um incipiente reagrupamento dos Estados gregos, cuja frente defensiva era unanimemente dirigida contra Esparta, Isócrates esforçava-se por encontrar para as forças excedentes dos Gregos, uma saída para o exterior. Esforçava-se por descobrir uma possibilidade de expansão política e econômica que ao mesmo tempo fosse capaz de superar as

---

277 Sobre a degeneração dos conceitos de moral política em Atenas, ver Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, III, 82.

278 Na obra *Contra os Sofistas*, Isócrates defronta essas duas orientações da paideia da sua época.

279 Vale lembrar que a retórica estava sempre relacionada com a indiferença moral e o formalismo, sendo, portanto, apenas uma ferramenta para a luta abjeta na vida pública da pólis. Para mais, ver Jaeger, 1986, p. 1009.

> contradições existentes no interior da Grécia. (JAEGER, 1986, p. 1030).

Portanto, podemos dizer, de forma simplificada, que o desejo por uma atuação conjunta em busca de uma união consolidada de todos os Gregos foi uma questão muito séria no século IV a.C., desde os sofistas até Ésquilo[280] e Platão, no *Protágoras*, e Aristóteles[281]; pois:

> [...] a crescente consciência duma solidariedade nacional criava ao mesmo tempo, de certo modo, uma esfera de vínculos morais que ultrapassava as fronteiras da Cidade-Estado e punha certos limites à egoísta política de força dos Estados isolados. As raízes desta consciência mergulhavam profundamente na comunidade de sangue, de religião, de costumes e de história. Mas estas forças supra-nacionais não tinham anteriormente agido no mesmo sentido consciente. A nova sensibilidade grega é fruto da educação e da cultura. Por sua vez, a corrente pan-helênica desta época deu um poderoso impulso à paideia grega. (JAEGER, 1986, 1032).

No Panegírico[282], Isócrates manifesta abertamente esse novo pensamento grego, propondo-se a educá-los na batalha contra os bárbaros, dentro de um espírito de coletividade cultural comum. Isso teria início por obra de uma harmonia entre Atenas e Esparta - os dois estados mais fortes, ambos repartindo a soberania sobre a Grécia. Ou então, caso isso fosse impossível, tratar-se-ia de "demonstrar irrefutavelmente o direito de Atenas ao domínio dos mares, no passado, no presente e no futuro[283]." (JAEGER, 1986, p. 1034).

Isócrates sai em defesa de Atenas como sendo a pioneira[284] da homogeneidade grega, por todo o seu histórico de fundadora da cultura[285], desde a sua pré-história mítica; e também por "ser refúgio de exilados políticos injustamente

---

280 Ésquilo, *Eumênides*, 980 - 987

281 Aristóteles, *Política*, VII, 7, 1327 b 29 - 33

282 *Panegírico*, 1 - 17

283 *Idem*, 20

284 "Esta ideologia nacionalista, que atribui a Atenas a criação de toda cultura, foi mais tarde transposta para a concepção história do humanismo, juntamente com as restantes ideias que formam o arsenal da paideia de Isócrates". (JAEGER, 1986, p. 1036).

285 É interessante apontarmos, mesmo que de modo superficial, a correlação entre a visão de Isócrates sobre Atenas e a de Tucídides, que se referia a ela como a *paideusis* de toda a Grécia. Ver Tucídides, II, 41, 1.

perseguidos na própria pátria, baluarte contra as invasões dos Bárbaros ávidos de conquistas, e auxiliar e protetora dos Estados fracos [...]" (JAEGER, 1986, p. 1034).

Portanto, foi em Atenas que se consolidaram o Estado jurídico e sua justiça modelar; a magnificência da arte; as relações comerciais de importação e exportação do Pireu; a filosofia, o espírito altamente cultivado e civilizado que atraía os estrangeiros, ao contrário do espírito individualista de Esparta. Atenas era, portanto, o epicentro, o berço da riqueza comercial e da mais alta cultura humana[286] para toda a humanidade[287] (contrariando-se a visão de Tucídides, que colocava essa cidade-estado como *paideusis* "apenas" de toda a Grécia).

No *Panegírico*, Isócrates fala sobre o coração de toda essa grandiosidade ateniense, algo que ascende o homem sobre o estado primitivo, selvagem e irracional: a capacidade da palavra absoluta de razão manifestada na linguagem. O *logos* é o emblema da *paideusis*, colocando-se portanto a retórica como o modelo máximo da cultura[288].

Dessa forma, era indispensável a reestruturação do poder de Atenas como parte do ideal pan-helenista de Isócrates para a obtenção de seu desejo máximo, a subjugação da Pérsia. As suas ideias, circulando em amplos círculos, conquistaria para a sua escola os melhores entre os idealistas, futuros dirigentes que poderiam colocar em prática as transformações necessárias para a Grécia daquele tempo.

Agora que entendemos melhor o contexto da época e as origens do ideal pan-helênico de Isócrates, passemos para a educação do príncipe nos *Discursos Cipriotas*. Além de demonstrarem parte das visões políticas[289] de Isócrates, as quatro obras que compõem os *Discursos* - relembrando, *A Demônico*, *Para Nícocles*, *Nícocles* e *Evágoras* - expressam, acima de tudo, suas concepções pedagógicas e, mais

---

286 *Panegírico*, 40 - 46

287 Vale lembrar que Isócrates tinha uma visão de "espírito grego" num sentido mais amplo do que apenas de sangue. Segundo ele, quem participa da paideia grega é grego num sentido mais elevado do que quem só partilha a ascendência comum. Ver *Panegírico*, 51.

288 *Idem*, 48 - 49

289 O ideal pan-helênico de Isócrates é demonstrado manifestamente no *Panegírico*, já nos *Discursos*, o que fica mais evidente é a prática da *paideia* isocrática.

especialmente, a sua perspectiva de a cultura ser infundida[290] no Estado pelos governantes[291]. À vista disso, os *Discursos Cipriotas* expressam como deveria ser a educação dos príncipes.

Interessante notarmos que a a exortação a seguir os passos e o exemplo do rei não fica restrita ao povo que nele se espelharia; o próprio monarca, no seu processo educativo, também seguiria tal modelo. Nícocles deveria seguir as pisadas do seu pai, Evágoras. Esse antigo rei, que resplandecia todas as virtudes políticas e de governante, oferece a figura encarnada e modelar da *areté* genuinamente grega. O futuro rei deveria também seguir os conselhos e a educação recebidos de seu mestre - no caso, o próprio Isócrates.

Os *Discursos Cipriotas* concluem a exposição da *paideia* política isocrática, uma vez que eles configuram uma representação dos conceitos que precisam conduzir as ações do governante. Isócrates, num discurso exortativo, impele Nícocles à genuína concepção do ofício de comandar um povo.

Isócrates retrata a si próprio de modo muito peculiar nessa obra, colocando-se, de certo modo, em posição superior ao próprio rei, uma vez que foi ele o seu mestre. O educador que dera ao rei todas as diretrizes de como governar a si próprio em primeiro lugar, e também à cidade, mereceria a demonstração de profundo respeito, sendo visto como superior. Isócrates demonstra, desse modo, ser o legislador perfeito, que coloca acima do tirano uma lei fixa que ele tem que seguir.

> Isócrates arvora-se aqui em legislador ideal, e este ato é expressamente reconhecido pela atitude que o jovem rei adota para com o seu mestre. Ao enquadrar assim num esquema absoluto a tirania, que os Gregos de resto consideravam a suma e compêndio da arbitrariedade, legaliza-a de certo modo e insinua no tirano a vontade de governar de acordo com uma lei fixa e uma norma superior. No século IV deparamos repetidas vezes com o problema de saber como converter a tirania numa constituição mais suave. (JAEGER, 1986, p. 1048).

As formas de governo menos autoritárias eram enaltecidas no século de Isócrates, pois tinham atributos próprios da democracia. Porém a intenção de Isócrates

---

290 Esse tema perpassou a obra de diversos autores do século IV a.C., em toda a obra de Platão; na *Ciropedia*, de Xenofonte e nas relações pedagógicas entre Aristóteles e o tirano Hermias de Atarneu e Alexandre, o Grande, só para citar alguns.

291 JAEGER, 1986, p. 1045

não era apenas focar na tirania e na sua submissão[292] a uma norma superior, mas também manifestar que a monarquia seria o melhor governo[293].

> Fundamenta-se isto com a afirmação de que os Estados com fama de maior excelência política, como Cartago e Esparta, eram governados oligarquicamente na paz, mas assumiam na guerra um governo monárquico; que a Pérsia devia à monarquia a sua longa existência como potência mundial; que a própria democracia ateniense sempre devera à direção dum único estratego a sua salvação em tempo de guerra; e, finalmente, que até o governo do reino dos deuses tinha forma monárquica[294]. (JAEGER, 1986, p. 1048).

Todos esses exemplos dados por Isócrates, como citados em Jaeger, sobre o poderio da monarquia, nos fazem relembrar um dos aspectos mais cruciais de sua visão política: o seu apreço pela experiência e pelo exemplo histórico deixado pelas nações.

A historiografia é totalmente levada em consideração por Isócrates na elaboração de algo novo para a cidade, pois ambos mostram aquilo que deu certo e errado nos governos anteriores. Os súditos deveriam ter total submissão ao tirano. Apenas as virtudes da justiça, da moderação e do autocontrole[295] estariam sobre ele, sendo elas os fundamentos do seu governo. Desse modo, é através da *paideia* do príncipe que o tirano teria a sua índole moldada[296], a *arete*, a mais importante virtude moral.

> Quem a tiver reconhecido como tal – é a premissa que a declaração do rei apresenta ao povo – perseverará nesta ordem a vida inteira. A arete do governante é a base a partir da qual se fundamenta a seguir a exigência da submissão dos súditos e do cumprimento fiel dos seus deveres. (JAEGER, 1986, p. 1049).

---

292 Não entraremos aqui nos pormenores sobre as concepções ético-sociais dos deveres cívicos dos súditos, segundo Isócrates, pois isso fugiria completamente do foco deste estudo.

293 Outro ponto que merece destaque é que Isócrates, não podendo expressar uma opinião desse teor, ou seja, de defender a monarquia, sendo ele um cidadão ateniense, cidade berço da democracia, coloca esse discurso na boca de Nícocles, através de um discurso fictício.

294 *Nícocles*, 24.

295 *Idem*, 31.

296 *Idem*, 47

Essa *paideia* glorificada por Isócrates é a cultura retórica, do *logos*[297], da palavra que é força criadora de cultura, aquilo que distingue o homem do animal; é o que Isócrates chama de filosofia.

Tudo o que há de elevado e sublime, no ser humano, advém da palavra. Ela é a responsável pela comunidade humana e sua cultura espiritual. A palavra é um Deus[298]. É a base primordial da concepção de *paideia* isocrática.

Isócrates procura desvincular a retórica da sua fama anterior, relacionada à persuasão das multidões nas assembleias - e, portanto, à demagogia. Para Isócrates, a essência da retórica seria o exercício interno de julgar: a capacidade de tomar a decisão mais acertada por meio do raciocínio bem desenvolvido, refletido e racional, executado através da palavra, que é o farol da vida social. Conforme Jaeger,

> A finalidade da cultura retórica de Isócrates é criar o estado de perfeição da vida humana a que ele dá, com os filósofos, o nome de eudaimonia, isto é, um bem objetivo supremo, e não a obtenção de influência com fins subjetivos e arbitrários. (JAEGER, 1986, p. 1053).

Isócrates, por conseguinte, afasta-se completamente da visão de retórica dos tecnógrafos: e também pretende, de certo modo, refutar a posição contrária de Platão à retórica. Para isso, relaciona o *logos* com as ideias de *eudaimonia* (εὐδαιμονία) e *phronesis* (φρόνησις). Por outras palavras, Isócrates relaciona a retórica à ideia de plenitude do ser, à sabedoria, ao autoconhecimento e à virtude do pensamento prático. Pelo do exame das opiniões (δόξα), seria possível chegar à episteme (ἐπιστήμη), em vez de buscá-la por princípios imutáveis, teoréticos e abstratos, tal como Platão defendia. É do *logos* que a conduta política e a educação isocrática procedem.

Tendo esses conceitos da filosofia de Isócrates em mente, voltemos à educação do príncipe.

O governante, como sabemos, vivia cercado de bajuladores e, dessa forma, nunca seria alertado e/ou criticado acerca de seus atos. Assim, entendemos o porquê de tantos fazerem mau uso dos grandes poderes que a eles estão disponíveis. Além disso, a educação do príncipe precisava ser diferenciada da que era oferecida para o cidadão

---

297 *Idem*, 6 e *Panegírico*, 48.

298 *Nícocles*, 8 e 9

comum, uma vez que aqueles governavam as massas e estes ficavam fechados apenas às suas próprias vidas individuais.

Como sabemos, o pavor de Isócrates era a degenerescência do Estado para a total arbitrariedade. Para evitar isso, era necessário aplacar os ânimos do soberano com leis superiores. Isócrates parte do acaso do nascimento[299] do governante em uma família de reis e procura "simplesmente corrigir por meio da educação os possíveis defeitos da sua contextura temperamental" (JAEGER, 1986, p. 1056). O propósito do rei é acabar com a miséria da sua cidade, proporcionar-lhe uma vida satisfatória e fazê-la excelente e forte, pois

> O objetivo que Isócrates aponta a Nícocles é um compromisso entre a tradição da política realista da época de Péricles, a crítica moral da Filosofia e a moderna tendência para a ditadura. É certo que não é precisamente a Atenas que isto se refere, mas antes às condições políticas de tipo mais colonial da longínqua Chipre. Naquela ilha, até do ponto de vista ateniense parecia justificada a concentração de poder nas mãos dum único indivíduo, pois só assim era possível defender a causa da Hélade contra o ímpeto da supremacia persa. (JAEGER, 1986, p. 1058).

Ou seja, dentro desse contexto, era útil que uma monarquia conduzisse Chipre, fora as relações antigas que ambas tinham, como a aliança de Evágoras com Cononte e posteriormente com Atenas contra a Pérsia, bem como entre as famílias de Timóteo e de Nícocles[300]. E, para tudo isso se concretizar, o governante deveria exercitar[301] o seu espírito assiduamente.

Um dos principais conselhos de Isócrates ao futuro governante é a seleção meticulosa daqueles que o cercam, escolhendo sempre os mais competentes - mostrando, obviamente, que ele seria uma das principais mentes pensantes por trás do futuro rei. Mas não só isso: o príncipe deveria se cercar de poetas e sábios, e ser seguidor deles[302]. Os bons devem sempre imperar sobre os maus, bem como os inteligentes sobre os incapazes, não devendo os bons, portanto, se misturarem com homens vis. Além de tudo isso, o governante deve saber imperar sobre si próprio,

---

299 Sobre a genealogia mítica da dinastia de Chipre e a legitimidade na sucessão no trono, ver *Evágoras*, 12 – 18.

300 JAEGER, 1986, p. 1058

301 *Para Nícocles*, 10 - 11

302 *Para Nícocles*, 12 - 13

legitimando assim a alta posição que exerce[303]. A *arete* seria, desse modo, a validação da autoridade sobre os outros homens.

O rei deveria também amar o seu povo e o Estado[304]; porém, ficar atento para não ser condescendente. Afinal, em muitos momentos seria necessário ter mão de ferro para guiar o Estado. O modelo seria aquele líder que não oprime, mas que também não permite a desobediência[305], sendo esse um governo equilibrado e justo[306].

Na busca desse governo equânime, Isócrates aconselha o príncipe a criar, ele próprio, excelentes instituições; e, caso não consiga, fazer modificações e adaptações das que tenham sido boas de outros Estados[307]. Recorde-se que o exemplo histórico - mais precisamente a historiografia política[308] - é fundamental na formação do futuro rei, indo além da aprendizagem de "conceitos universais teóricos das matemáticas e da dialética, como Platão [...]" (JAEGER, 1986, p. 1067). O passado e o saber histórico - na *paideia* de até então, que era focada na ginástica, na música e na poesia - não tinham visibilidade e nem importância.

O passado histórico, no caso da poesia, surgia apenas como narração dos grandes feitos dos tempos idos. Além disso, havia elementos míticos mesclados a essas narrações. "A formação do filósofo assentava inteiramente no estudo das leis eternas da natureza ou da moral, sem que a História nela desempenhasse qualquer papel" (JAEGER, 1986, p. 1068).

O modo como a historiografia política adentrou o pensamento educacional de Isócrates é tão fundamental quanto a revolução causada por ele no que se refere à retórica, que sempre fora relacionada aos sofistas e profissionais de oratória forense que granjeavam estudantes para a atuação na vida pública. A retórica de Isócrates tinha como objetivo o desenvolvimento moral do Homem para o exercício das funções públicas.

---

303 *Idem*, 14

304 *Idem*, 15

305 *Idem*, 16

306 Este foi o grande estilo de governar de Péricles. Para maiores detalhes, ver TUCÍDIDES, II, 65, 8 – 9.

307 O exemplo histórico do passado histórico é crucial na visão de Isócrates; ver *Para Nícocles*, 35

308 Prática que foi iniciada por Tucídides.

Outro ponto importante, dentro do escopo da harmonia social, é a procura por equilíbrio em meio às contradições que permeiam todo Estado. Seria importante reduzir o número de ações judiciais, bem como acelerá-las; numa cidade harmoniosa, sua administração em assuntos burocráticos também seria prática e justa[309].

O governante representado por Isócrates nos *Discursos* é, em suma, o retrato ideal do monarca cuja unificação é a própria coerência ética encarnada no líder: bom de caráter, moderado, mas também severo quando preciso fosse. Dessa forma, um novo ideal de rei surge, representando não mais a imagem da simples arbitrariedade cheia de poder nas mãos, mas sim a de alguém que se sujeita a leis superiores - transformando-se, portanto, de tirano em governante[310].

> É certo que ainda se conserva a palavra do tirano, mas a essência das suas funções mudou radicalmente. Isócrates percorre uma por uma as características da imagem tradicional do monarca e transforma-as, à sua maneira e segundo a sua opinião, em sentenças epigramáticas. (JAEGER, 1986, p. 1064).

O anseio máximo da *paideia* do príncipe é que ele prevaleça e domine a si mesmo, em primeiro lugar. O bom governante, não pode, segundo Isócrates, ser escravo de si, dos seus próprios desejos e ambições, sendo este, por conseguinte, o ponto inicial e básico daquele que pretende governar os homens[311]. Este soberano, agindo e se portando segundo as recomendações dadas por seu conselheiro e formador, seria um modelo a ser seguido por seu povo; afinal, o rei é o espelho moral[312] de toda a *pólis*, a encarnação da ética e da firmeza moral do Estado.

Diferentemente de Platão, que "desloca o paradigma para o absoluto, para a ideia do Bem [...] Isócrates confina-se à ideia do modelo pessoal" (JAEGER, 1986, p. 1066). Ou seja, a *paideia* ganha um novo sentido, estando agora, desse modo, expressa em um Estado e povo existentes, reais, e não num mundo de Ideias, constituindo-se no o propósito da existência humana[313].

---

309 *Para Nícocles*, 17 - 18

310 Vários são os exemplos que poderíamos dar sobre o processo de "destiranização" desse governante idealizado por Isócrates: mas, a título de exemplo, ver *Para Nícocles* 20 - 29

311 *Para Nícocles*, 29

312 *Idem*, 31

313 JAEGER, 1986, 1066

Isócrates e os grandes educadores de seu tempo (referimo-nos aqui a Platão e Aristóteles), apesar das diferenças de pensamento e perspectiva quanto à educação, são unânimes em uma coisa: a ânsia pela reestruturação de Atenas. Também em relação à influência da cultura sobre o pensar e agir do Homem, e à busca por um pensamento equilibrado, justo e digno para a tomada de decisões apropriadas[314], principalmente entre aqueles que governariam a *pólis*, ou seja, na esfera do cumprimento prático[315]. O futuro rei deveria se mostrar merecedor dos ensinamentos do mestre e reverberar, em suas ações, a importância dessa *paideia* recebida, uma vez que ele seria analisado por toda a sociedade e, principalmente, por seu instrutor. Afinal:

> Favorece e confere mais importância àqueles que têm mais inteligência e podem ver mais longe que os demais, sabendo que um bom conselho é a mais proveitosa e a mais poderosa de todas as posses. Considera que estes tornaram maior o teu poder real: os capazes de melhorar ainda mais o teu entendimento. (ISÓCRATES, Para Nícocles, 2010, 53).

Isócrates, portanto, deixa expressas nos *Discursos Cipriotas* as suas intenções políticas e pedagógicas, seus métodos e conselhos, colocando-se acima do próprio rei, alicerçando a sua autoridade como educador daquele que viria a ser o homem mais importante da *pólis*. E não apenas isso: também mostra toda uma nova perspectiva educativa dos futuros governantes, que serviriam, por sua vez, como espelho de toda uma sociedade que Isócrates sonhava em ver unificada e forte novamente, a sociedade grega.

O resultado desse projeto educativo, podemos vê-lo retratado no *Nícocles*, em que o rei, tendo sido guiado por seu mestre, demonstra na prática tudo aquilo que aprendeu com o seu professor. Tem-se um governante equilibrado, justo e amável com seu governo e seu povo, guiando a cidade sob os auspícios do espírito grego.

---

314 *Para Nícocles*, 51 - 53

315 *Para Nícocles*, 52

CONCLUSÕES

A educação em nossos tempos se constitui como direito fundamental e essencial ao ser humano, fazendo parte do desenvolvimento físico, intelectual e espiritual de uma sociedade. Esse desenvolvimento demanda a compreensão dos valores que conduzem a vida humana. Tal parte cabe aos estudos da história da educação, que investiga as mudanças dos valores positivos para cada sociedade. À consistência das normas corresponde a dos fundamentos da educação. Portanto, educação, deste modo como conhecemos, tem sua origem na Grécia Antiga.

A educação é uma ação humana dirigida por uma determinada concepção teórica. A atividade pedagógica está estruturada com uma pedagogia que, em última instância, é uma concepção filosófica da educação. Assim, essa concepção organiza os elementos que conduzem a prática pedagógica.

No percurso que empreendemos neste estudo, procuramos evidenciar, mesmo que de maneira sucinta, um panorama geral da educação na Grécia Antiga, pois "a história da educação na Antiguidade não pode deixar indiferente nossa cultura moderna: ela retraça as origens diretas de nossa própria tradição pedagógica" (MARROU, p. 04, 1971). Ou seja, nós somos greco-latinos; tudo aquilo que há de fundamental em nossa civilização veio dessa tradição clássica, e isso é assaz verdadeiro, num grau elevado, quando pensamos em nossos sistemas educacionais.

A educação é, portanto, "a técnica coletiva pela qual uma sociedade inicia sua geração jovem nos valores e nas técnicas que caracterizam a vida de sua civilização" (MARROU, p. 06, 1971).

Dessa forma, para entendermos a educação de Isócrates, que é o nosso objeto de estudo, em especial os seus *Discursos Cipriotas*, precisamos, antes de tudo, entender o percurso histórico e dos valores no decorrer das décadas anteriores a ele, ou seja, as ideias que permeavam o ideário educacional grego desde Homero até o século IV a. C., também conhecido como "Iluminismo Grego".

O poder da cultura e o da educação eram para Isócrates os únicos recursos que conduziriam os gregos a uma organização política que favoreceria a *pólis* inteira. A *paideia* política de sua escola contava com a natureza do discípulo, ou seja, a sua *physis*, a educação e a experiência. Sua doutrina tinha como meta, portanto, desenvolver homens judiciosos na arte de governar.

Isócrates fala através dos *Discursos Cipriotas*. No *Evágoras*, há a demonstração da *aretê* necessária ao monarca; no *Nícocles*, o educador mostra as suas concepções políticas, mas por meio de um discurso direcionado aos seus súditos; já no discurso *Para Nícocles*, Isócrates mostra-nos toda a sua magnificência como mestre[316], pois o sucesso na arte retórica não depende somente da aptidão (*physis*) e da experiência, mas também da habilidade do professor.

Dessa forma, temos a imagem do mestre que se dirige ao seu aluno que acaba de subir ao poder após da morte do pai, Evágoras - que fora elogiado no discurso de mesmo nome. Porém, mesmo Nícocles sendo rei, ainda vemos seu profundo respeito para com o mestre que tudo lhe ensinou. Isócrates atribui a si, o filósofo e mestre político, uma posição hierárquica superior ao rei. É a fundamentação da sua própria autoridade[317], pois:

> Isócrates torna-se assim o representante de uma ordem superior, cujas pretensões se baseiam exclusivamente no peso da sua verdade moral. Não devemos perder isto de vista, ao lermos os discursos A Nícocles. Isócrates arvora-se aqui em legislador ideal, e este ato é expressamente reconhecido pela atitude que o jovem rei adota para com o seu mestre. Ao enquadrar assim num esquema absoluto a tirania, que os Gregos de resto consideravam a suma e compêndio da arbitrariedade, legaliza-se de certo modo e insinua no tirano a vontade de governar o povo de acordo com uma lei fixa e uma norma superior. (JAEGER, 1986, p. 1115).

Trata-se, portanto, de uma tentativa de aliviar a tirania. Destarte, a educação do príncipe é alicerçada numa ideia de poder que não é definido e fixado, mas sim, submetido a uma norma superior a ele. Por outro lado, declara-se que a monarquia é que é o melhor sistema político, trazendo-se como exemplos várias formas desse tipo de governo que deram certo: Cartago e Esparta, que adquiriram moldes monárquicos em tempos de guerra, bem como a Pérsia, e até mesmo a forma de governo dos deuses. Isócrates embasa, assim, seus pensamentos políticos no exemplo da história e da experiência.

Os *Discursos Cipriotas* são, pois, paradigmas da arte pedagógica adotada na escola de Isócrates. Para o retor ateniense, sem a capacidade do bem falar e da persuasão não poderia haver eficiência política e cívica. Ele associava o falar bem à

---

316 ISÓCRATES, *Para Nícocles*, 2010, 12 - 13

317 *Idem*, 2010, 53

prudência deliberativa, ao bem governar, fazendo assim da retórica a pedra angular de todo o seu edifício metodológico. Esta contribuiria não somente na prática da sabedoria, mas também no desenvolvimento do caráter moral[318].

No *Evágoras*, temos o louvor à *aretê* do antigo rei. Com isso, Isócrates tem a intenção de instigar os jovens a desejarem alcançar a virtude, aspirando a serem mais louvados que aqueles cujas exaltações eles ouvem[319]. Assim sendo, o louvado serviria de exemplo a ser seguido pelos outros, figurando, portanto, como uma representação de caráter idôneo que deveria ser emulado.

Evágoras é, desse modo, a imagem da excelência. Isócrates faz uso de um argumento retórico, conforme a tripartição dos gêneros da retórica proposta por Aristóteles. A apresentação de uma pessoa que é tomada como exemplo pode enquadrar-se dentro do gênero epidítico[320].

Em relação a Platão, vimos que herdamos sua visão do que seria a "verdadeira" filosofia, e examinamos suas diferenças e semelhanças em relação a Isócrates. Percebemos que ambos tinham uma certa rivalidade entre suas escolas, legitimando cada um para a sua respectiva prática pedagógica a alcunha de "filosofia".

Tratava-se, de fato, de diferentes modos de atuação filosófica, Platão sendo idealista e usando a dialética como método, enquanto Isócrates era pragmatista e valia-se do discurso calcado na opinião acertada, ou seja, bem fundamentada. Porém, ambos se opunham frontalmente à educação dos sofistas e retores, que seriam charlatões que em nada auxiliavam seus discípulos a respeito da moral e do bem comum da *pólis*.

Outra questão não menos significativa no entendimento dos *Discursos Cipriotas* é a sua forma textual. Pertencente ao gênero conhecido como "espelho do príncipe", que perpassou séculos influenciando autores como Cícero e Maquiavel, este estilo valeu a Isócrates como maneira de unir a forma e o conteúdo.

O espelho do príncipe é conhecido como o texto em que o governante é representado e espelhado, devendo refletir um modelo ideal de moral e ética para seus

---

318 *"Without the power to speak well, and to persuade others, there could be no civic or political efficiency. For this reason higher education meant for Isocrates training in the use of meaningful speech. (...) Isocrates considered that rethorical contributed not only to practical wisdom but also to the development of moral character".* BECK, F.A.G., *Greek Education*, p. 257, 1964.

319 *Idem*, 5

320 ARISTÓTELES, *Retórica*, 1358 b, 2006.

governados, ou seja, é a própria virtude de quem governa e que, por intermédio dela, é um indivíduo excelente, que aprendeu a governar a si mesmo, transformando a sua própria vida como uma lei viva, portanto, um espelho cuja magnificência reflete sobre a sua nação.

Usando esse gênero textual, Isócrates consegue demonstrar sua *paideia* através das figuras de Evágoras e Nícocles, não sendo esse um texto de caráter puramente laudatório - afinal, inclui apreciações e conselhos ao trabalho do louvado.

E, por fim, nossa análise por ora se encerra no próprio Isócrates que, em última instância, tinha o ideal pan-helênico como um dos elementos mais significativos por trás de sua obra. De maneira resumida, Isócrates via na figura de um descendente de Evágoras um possível aliado na derrocada do avanço persa sobre a Grécia, haja vista também a estratégica localização da ilha de Chipre.

Vemos nos *Discursos Cipriotas* todo um ideário pedagógico que beneficiaria um governante que, por conseguinte, influenciaria toda a população que fosse por ele governada. Dessa forma, percebemos que todos esses textos têm em comum a questão da educação do líder, ou seja, a possibilidade de a cultura influir no Estado através da educação dos seus governantes. Pois:

> A educação dos cidadãos particulares só aproveita ao indivíduo; em contrapartida se se conseguisse incitar à prática da virtude suprema os que dominam a massa, ajudar-se-iam ambas as partes, pois com isso se contribuiria ao mesmo tempo a afirmar o governo dos reis e a tornar mais humana a vida dos cidadãos dentro do Estado. A meta de Isócrates era, pois, como já se disse acima, impedir que a vida do Estado do seu tempo degenerasse da forma constitucional para um regime de pura arbitrariedade, ou ao menos atenuar este processo, pela sujeição da vontade do soberano a normas superiores. (JAEGER, p. 771, 1989).

Isócrates era um educador. Por isso, é próprio que manifestasse em seu discurso a intenção de cultivar a virtude nos jovens. A escolha de um estadista, porém, não está aí por acaso, pois a educação isocrática é conectada com a formação cívica e a preparação para a deliberação política. A natureza política e pragmática de seu ensino se torna clara, por exemplo, quando ele acusa as outras escolas e os outros educadores de se dedicarem a pressupostos insólitos e paradoxais, atentando para a premente necessidade de se preparar os demais nas questões referentes à administração da *pólis*.

Dessa forma, percebemos que as qualidades que Isócrates louva em Evágoras indicam as suas próprias convicções políticas. As primeiras são beleza, força e temperança; e, quando o monarca alcançou a maioridade, todas essas qualidades

aumentaram, e ele adquirira outras como coragem, sabedoria e justiça. Todas essas características fazem parte da natureza inata de Evágoras.

Também podemos perceber o ideal pan-helênico da pedagogia política isocrática na altura em que o filósofo descreve o processo de helenização de Chipre havido sob o governo de Evágoras. Os habitantes desse lugar tinham aversão pelos gregos; porém, sob a administração de Evágoras, o povo havia mudado de ideia em relação a esses vizinhos. Isócrates ainda traça uma genealogia mítica na linhagem do soberano cipriota - tudo isso para ampliar a afirmação de sua grandeza por natureza.

As aptidões naturais formam um dos três requisitos para o ensino retórico de Isócrates: *physis* (natureza), *paideusis* (educação) e *empeiría* (experiência). Para o retor, somente os indivíduos com habilidades inatas podem ser propriamente educados, e a *aretê* não pode ser ensinada a quem tem a *physis kakós*, apesar de ser o objeto digno do elogio no Evágoras.

Ademais, somente a aptidão natural não basta para a formação do indivíduo, pois esta é um elemento contingente, não sendo, portanto, condição bastante para assegurar o progresso da habilidade deliberativa. No *Evágoras*, tem-se assim a relação entre o bom preparo do pensamento e a habilidade natural para a boa preservação do reinado.

Outro importante aspecto da educação isocrática é a necessidade da experiência na prática, no treino constante com as coisas reais e objetivas. O indivíduo desenvolveria seu conhecimento empírico, que Isócrates considerava fundamental nas deliberações políticas. Dessa forma, a experiência traduz um exercício deliberativo para a alma, em sua face tanto racional quanto emocional, visando torná-la mais propícia às decisões de caráter político e ético.

Quando Isócrates descreve Evágoras tendo todas essas qualidades, ele faz do soberano cipriota seu modelo ideal de *paideia* política, ou seja, portador de qualidades dignas de serem imitadas.

Isócrates mostra também a versatilidade de Evágoras ao lidar com as várias formas de governo em sua administração. De fato, o rei havia sido democrático em sua relação com o povo; um estadista no que se refere à administração da *pólis*; e um militar no aconselhamento para as situações de perigo; e um homem versado na arte do *lógos*, pois a qualidade da palavra qualifica o homem como líder. Temos, aqui, a questão do pragmatismo político em Isócrates, atrelado à retórica como sendo o estatuto de arte suprema em seu conteúdo ideológico e programático.

Na concepção de educação de Isócrates, a preocupação com a *práxis* política e a ética sobressaía acima de questões de ordem ontológica e metafísica, temas que foram considerados como verdadeiramente filosóficos, por interferência do pensamento platônico-aristotélico. Desse modo, muitas vezes as concepções filosóficas de Isócrates foram tomadas apenas como exercícios retóricos ou como exibição de práticas oratórias.

Isócrates também incita no príncipe a observância da justiça e da moderação pessoal. Dessa forma, sendo o rei um indivíduo de conduta exemplar, incentivaria os súditos a acatarem plenamente suas palavras de governante como lei. Portanto, a *paideia* do príncipe é a origem ímpar de onde as virtudes provêm. A *aretê* do governante é o que lhe dá o respaldo para que este mande e todos obedeçam. Moldada pela excelente *paideia*, que é o mais sublime bem, pois quem o perceber manter-se-á nessa norma a vida toda.

A relação íntima cultivada entre os sábios e os governantes também é bastante importante. Aqueles sendo mestres destes; e tendo como objetivo a influência do governante bem formado sobre o Estado, sendo ele a própria encarnação de valores primordiais para os gregos, como a *aretê*. Dessa forma, percebemos os paradigmas de líderes desde Homero, todos tendo em comum as virtudes do governante, os princípios que devem orientá-lo, e levantando, por conseguinte, questões de fundo político por trás de suas pedagogias.

Ou seja, a "*aretê* do governante é a base a partir da qual se fundamenta a seguir a exigência da submissão dos súditos e do cumprimento fiel dos seus deveres" (JAEGER, p. 767, 1989). Por outras palavras, Isócrates viu na dinastia cipriota a possibilidade de barrar o avanço persa (em prol de uma possível congregação pan-helênica, para que a Grécia tivesse uma base numa localização estratégica naquela região da ilha de Chipre), e também um cuidado para a não degeneração do Estado[321].

Por fim, o que percebemos aqui é que tanto Isócrates quanto Platão e Aristóteles participaram de um mesmo espaço intelectual, político e social. Além de representarem paradigmas de *paideia*, outorgavam para suas práticas o nome de "filosofia", e disputavam qual finalidade na educação da sociedade esta disciplina teria. Apesar das diferentes concepções filosóficas, podemos visualizar seus ideais pedagógicos na educação dos governantes. Afinal, esses autores encontravam-se

---

321 CHROUST, A. H. *Aristotle. New Light on his Life and Some of his Lost Works*. London, Routledge & K. Paul, 2 vols., 1973

descrentes do modelo ateniense do período acreditando necessária uma profunda reformulação educacional - a começar pelos governantes e passando, é claro, pela educação dos jovens que atuariam na política da *pólis*.

Dessa forma, podemos perceber o quanto a filosofia, e por conseguinte as escolas pedagógicas desse tempo, estavam intimamente relacionadas com a política. Aristóteles se dirigiu a Temísio na esperança de que ele pudesse realizar algo pelo Estado; e lembremos as severas críticas que os intelectuais dessa época dirigiam à democracia ateniense, de modo que os filósofos obtêm o poder político ou os reis que se consagrem seriamente à filosofia[322], pois o poder régio, estando coligado à filosofia, faria o serviço correto à sociedade.

Temos aqui, portanto, a ideia de que o governante poderia espargir sobre o Estado o seu poder - que estaria atrelado à filosofia, fomentando um governo justo e bom, motivo afinal recorrente nos *Discursos Cipriotas* de Isócrates.

---

322 JAEGER, W. 2000 p. 70

REFERÊNCIAS E BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

ALEXIOU, E. ***Rhetoric, Philosophy and Politics: Isocrates and the homologoumene arete. Rhetorica: A journal of the history of Rethoric***, 25 (1): 1-13 (2007)

ARISTÓTELES. **Retórica**. Trad. Manuel Alexandre Junior et alii. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2006.

_____, **Poética**. Trad., Pref., Introd., Com., Apend. de Eudoro de Sousa. Porto Alegre: Globo, 1966.

_____, **Arte retórica, arte poética**. Introdução e notas Jean Voilquin e Jean Capelle. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Difel, 1964.

_____, **Política**. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

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

_____, **Ética a Nicômaco**. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. 2ª edição, Lisboa: Quetzal, 2006.

BARCLAY, W. ***Educational ideals in the ancient world***. London: Collins, 1959.

BARNES, Jonathan. **Aristóteles**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. 2ª Edição, São Paulo, Edições Loyola, 2005.

BARTHES, Roland. **A retórica antiga**. In: COHEN, J. et al. Pesquisas de retórica. Tradução de Leda Pinto Mafra Truzun. Petrópolis: Vozes, 1975. Pgs. 147 – 231.

BERTACCI, André Rodrigues. **O *Panegírico*, de Isócrates: Tradução e comentário.** Dissertação de Mestrado, FFLCH – USP, 2014.

BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Consultoria da edição brasileira, Danilo Marcondes. Tradução de Desidério Murcho...et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia: história de deuses e heróis**. 34ª edição. Rio de Janeiro, Ediouro, 2006.

BECK, A.G.F. ***Greek education*** (450 - 350 B.C.). London: Methuen & Co, 1964

CAIRNS, Francis. ***Generic Composition in Greek and Roman Poetry***. Edinburgh University Press, Edinburgh, 1972.

CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: Ed. Unesp, 1999

CERDAS, Emerson. **A Ciropedia de Xenofonte: um romance de formação na antiguidade**. Cultura Acadêmica Editora, Editora UNESP, São Paulo, 2011.

CHROUST, A. H. ***Aristotle's Protrepticus. Introduction, reconstruction and comments*** by A. H. Chroust. Indiana: University of Notre Dame Press, 1964.

_____, **Aristotle**. New Light on his Life and Some of his Lost Works. London, Routledge & K. Paul, 2 vols., 1973

COLLINS, James Henderson. ***Exhortations to philosophy – The protreptics of Plato, Isocrates and Aristotle***. New York: Oxford University Press, 2015.

COMTE-SPONVILLE, André. **Dicionário Filosófico**. Tradução de Eduardo Brandão. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2011.

DORION, Louis-André. **Compreender Sócrates**. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2006.

DUE, B. ***The Cyropaedia: Xenophon's aims and methods***. Aarhus: Aarhus University Press, 1989.

DÜRING, Ingemar. ***Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento***. Traducción y edición Barnabé Navarro. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.

EBY, F.; ARROWOOD, C. F. ***The history and philosophy of education: ancient and medieval***. Whitefish, MT: Kessinger, 2010

EUZÉBIO, Marcos Sidnei Pagotto**. Isócrates: a filosofia na penumbra**. Dissertação de Mestrado. FEUSP, São Paulo, 2000.

FONSECA, Ísis Borges Belchior da. **A oratória epidítica na Grécia Antiga: O Evágoras de Isócrates**. Artigo publicado na Revista Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, nº 04, pgs. 51 – 61, 2000.

GALITO, Maria Sousa. ***Areté***. Centro de Investigação – Ciências Políticas e Relações Internacionais, Lisboa, n. 2, p. 1-13, 2012. Disponível em: <http://www.ci-cpri.com/wp-content/uploads/2012/01/Arete1.pdf> Acesso em: 02 de maio de 2020.

GLOTZ. G. **A cidade grega**. Tradução de Henrique Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1980.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana**. Tradução de Victor Jabouille. 7ª edição, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HADOT, P. **O que é a Filosofia Antiga?** SP: Loyola, 1999.

_____, **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução de Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo, É Realizações, 2014.

HASKINS, Ekaterina V. ***Logos and power in Isocrates and Aristotle***. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2004.

HOMERO, **Ilíada**. Tradução de Haroldo de Campos. 3ª edição, São Paulo, Arx, 2004.

_____, **Ilíada**. Trad. em versos de Carlos Alberto Nunes. 5ª ed. Rio de Janeiro:
Ediouro, 1996.

HOURDAKIS, Antoine. **Aristóteles e a educação**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo, Edições Loyola, 2001.

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

ISÓCRATES. ***Cyprian orations: Evagoras, Ad Nicoclem, Nicocles aut Cyprii***. Edição com introdução e notas de Edward S. Forster. Oxford: Clarendon Press, 1912.

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

JAEGER, W. **Paideia: A formação do homem Grego**. Tradução A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1986

_____, ***Aristoteles***. Fondo de cultura económica. México, 2000.

JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 5.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

JÚNIOR, Carlos Monteiro. **Filosofia, Retórica e Educação no pensamento de Isócrates**. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2016.

_____, **Contra os Sofistas**. Tradução e notas. Revista Sképsis. Vol. XI, N. 21, 2020, p. 66-75

LACERDA, Ticiano Curvelo Estrela de. **Platão *versus* Isócrates; divergências e convergências**. Artigo publicado na revista Phaos; Revista de Estudos Clássicos, p. 71 – 87, Unicamp, São Paulo, 2014.

_____, **Contra os Sofistas e Elogio de Helena de Isócrates**: tradução, notas e estudo introdutório. Dissertação de Mestrado. Imprenta: São Paulo, 2011.

_____, **Contra os Sofistas**. Tradução publicada na Revista Rónai: Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios. UFJF – Juiz de Fora, V.6 N.2 – pp. 68-79, 2018.

LIMA, Alessandra Carbonero. **Xenofonte e a paideia do governante**. Tese de Doutorado. São Paulo, FEUSP, 2012.

MACIEL DE BARROS, Roque Spencer**. Isócrates e a filosofia**. *In* Razão e Racionalidade - ensaios de filosofia. SP: T.A. Queiroz Editor, 1993

MARROU, H.I. **História da educação na antiguidade**. São Paulo: Editora Herder, 1966

MATHIEU, G. ***Les idées politiques d'Isocrate***. Paris: Le Belle Letres, 1966.

MCADON, Brad. **"Plato's Denunciation of Rhetoric in the Phaedrus"**, Rhetoric Review, Vol. 23, Nº1. 2004, pp. 21-39.

MOMIGLIANO, **The development of greek biography**. London: Expanded, 1993

MONROE, Paul. **História da educação**. Companhia Editoral Nacional, São Paulo, 1985.

MOSSÉ, Claude. **Atenas: a história de uma democracia**. Tradução de João Batista da Costa. 3ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

MOURA, J. F**. Imagens de Esparta: Xenofonte e a ideologia oligárquica**. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga, (Hélade, supl.2), 2000.

NORLIN, George. **Isocrates**. Vol. I. The Loeb Classical Library. London, 1928.

PLATÃO, **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª edição, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001.

_____, **Carta VII**. *In*: Diálogos. Vol. V. Trad. Carlos Alberto Nunes. Editora: Universidade Federal do Pará, 1975.

_____, **Diálogos, Leis e *Epínomis***. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____, **Górgias**. Introdução, tradução do grego e notas Manuel de Oliveira Pulquério. 7ª edição. Lisboa: Edições 70, 2011.

_____, **Fedro**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ED. UFPA, 2011.

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

_____, ***Isocrates and civic education***. Austin: University Press, 2004.

REGO, J. F. L. **Os Discursos Cipriotas: Para Demônico, Para Nícocles, Nícocles e Evágoras** - tradução, introdução e notas. Dissertação de mestrado, São Paulo, FFLCH-USP, 2010

REALE, G. **História da Filosofia Antiga**. SP: Loyola, 1994.

RUSK, R. R. ***The doctrines of the great educators***. London: Macmillan & Co., 1918

SCHIAPPA, E. ***The beginnings of rethorical theory in classical Greece***. New Haven, London: Yale University Press, 1999

SENELLART, Michel. **As artes de governar**. São Paulo: Editora 34, 2006

SINCLAIR, T. A. A history of Greek political thought. London: Routledge, 2012

TOO, Y. L. **The Rhetoric of Identity in Isocrates: text, power and pedagogy**. Cambridge, 1995.

_____, ***A Comentary On Isocrates' Antidosis***. Oxford: Oxford University Press, 2009.

TUCÍDIDES, **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução de Mário da Gama Kury, Brasília, Editora UNB, 2001.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Ética e Cultura: Escritos de filosofia II**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

WAREH, Tarik. **Isocrates & The Philosophers**. Washington, D.C Cambridge, Mass: Center for Hellenic Studies: Distributed by Harvard University Press, 2012.