



O *Panatenaico* de Isócrates e a crítica platônica à escrita no *Fedro*

André Bertacchi

Resumo:

A passagem final do *Panatenaico* (§§ 200-73) apresenta uma cena de uma conversa entre Isócrates e um dos seus discípulos, situação que teria precedido a publicação do texto, consistindo na única ocorrência de diálogo dentro do *corpus* dos oradores áticos. Este artigo propõe um exame dessa passagem final a partir de sua forma, tentando mostrar quais são as consequências do emprego do diálogo em um texto que se apresenta como a fala de um orador. Para tanto, proceder-se-á a uma comparação do discurso com obra daquele que foi o principal do cultor do diálogo em prosa na Grécia antiga – Platão. Para se estabelecer a comparação, escolheu-se o *Fedro*, não somente por ele conter excuro discutindo o valor da escrita quando comparada à dialética, mas também porque Isócrates é especialmente visado por esse texto, que termina com o elogio de Sócrates ao autor.

Palavras-chave: diálogo; escrita; retórica antiga.

Abstract:

The final passage of the *Panathenaicus* (§§ 200-73) consists in a dialogue scene between Isocrates and one of his former pupils, a situation that supposedly preceded the speech's publication. The passage, being the only example of dialogue found in the *corpus* of the Attic orators, has attracted some attention from the commentators. This article examines the passage according to its form, trying to show the consequences of the introduction of a dialogue in a text that presents itself as the deliverance of an orator. To achieve this goal, I shall compare the speech with the work of the one who surely is the most representative composer of prose dialogue – Plato. More specifically, the comparison will be made with the *Phaedrus*, a text important not only because of its contraposition of writing text against spoken dialogue, but also because it contains the only nominal reference to Isocrates in the entire Platonic *corpus*.

Keywords: dialogue; writing; ancient rhetoric.

Como fica claro pelo título do discurso,¹ Isócrates declara ter composto o *Panatenáico* tendo em vista “discorrer sobre os feitos de Atenas e a virtude de nossos ancestrais”.² Não era esse um assunto novo para o autor, sendo que ele já havia elogiado sua *polis* natal em outras de suas obras; dessa vez, porém, Atenas assume o plano principal,³ enquanto que outrora sua menção vinha subordinada a objetivos diversos.⁴ Mas, se a mais longa seção do *Panatenáico* (§§ 35-199) está dedicada a Atenas, em meio aos louvores da *polis* se encontra uma variedade de comentários e discussões que apenas superficialmente dizem respeito ao assunto principal do discurso. Em tais passagens, Isócrates chama atenção para o fato de ele aí se distanciar do propósito anunciado, solicitando a compreensão do público para as liberdades que então toma; não se trata, porém, de simples digressões, mas de passagens importantes para o entendimento do *Panatenáico*.

Mais do que na parte central, o interesse recente dos comentadores quanto ao *Panatenáico* parece ter-se concentrado nas seções inicial e final. A atenção especial dedicada a essas passagens se explica pelo fato de, aí, Isócrates inserir indicações das circunstâncias em que o discurso supostamente foi produzido e, por conseguinte, refletir acerca de sua própria composição e do modo como ele deveria ser entendido pelo público.

¹ As Panatenaias eram um dos festivais celebrados em Atenas, em honra da deusa fundadora da *polis*. De periodicidade anual, a festa contava, de quatro em quatro anos, com uma versão maior, as Grandes Panatenaias, na iminência das quais Isócrates declara ter iniciado a composição do discurso. Qualquer que seja a verdade por trás dessa afirmação, ao receber a denominação de *Panatenáico*, o discurso se acerca do caráter laudatório do festival, sendo que ambos estão dedicados ao mesmo objetivo: louvar Atenas.

² *Panat.* 5: “Διαλέξομαι δὲ περὶ τε τῶν τῆ πόλει πεπραγμένων καὶ περὶ τῆς τῶν προγόνων ἀρετῆς...” Todas as traduções são nossas. Todos os textos foram tirados das edições da Belles Lettres, conforme indicado nas referências bibliográficas.

³ *Panat.* 35: “Falarei agora sobre os benefícios da *polis* para os helenos, embora eu a tivesse elogiado mais do que todos os outros poetas e oradores juntos. Não obstante, não o farei como antes. Outrora, com efeito, eu a havia mencionado em minha fala com relação a outras questões, mas agora a tomarei como motivo de meu discurso.” (“Περὶ δὲ τῶν τῆς πόλεως εὐεργεσιῶν τῶν εἰς τοὺς Ἕλληνας ἤδη ποιήσομαι τοὺς λόγους, οὐχ ὡς οὐ πλείους ἐπαίνους πεποιημένος περὶ αὐτῆς ἢ σύμπαντες οἱ περὶ τὴν ποίησιν καὶ τοὺς λόγους ὄντες· οὐ μὴν ὁμοίως καὶ νῦν. Τότε μὲν γὰρ ἐν λόγοις περὶ ἐτέρων πραγμάτων ἐμνημήην αὐτῆς, νῦν δὲ περὶ ταύτης τὴν ὑπόθεσιν ποιησάμενος.”)

⁴ Se os parágrafos 20-128 do *Panegírico* tratam também dos feitos dos atenienses e da fundação de sua *polis*, eles aparecem aí vinculados ao objetivo de justificar a hegemonia marítima de Atenas, enquanto que, no *Panatenáico*, o autor apresenta o elogio da *polis* como um fim em si mesmo. Ambos os discursos, porém, utilizam uma estratégia semelhante para louvar Atenas, não se limitando aos próprios feitos da *polis*, mas os colocando lado a lado com aqueles realizados por sua grande rival, Esparta.

Em particular, a passagem final do discurso (§§ 200-73) tem sido objeto de grande interesse dos comentadores, algo compreensível, em razão do ineditismo da forma empregada na composição do trecho. Pois, em lugar do usual relato em prosa feito pelo autor do discurso, o que temos aí, ao contrário, é um diálogo, no qual Isócrates se coloca na posição de um dos interlocutores, alternando sua voz com a de um oponente a questionar suas teses. Trata-se, pois, do único exemplo encontrado no *corpus* dos oradores gregos de um diálogo, tipo de enunciação que, embora já presente na prosa grega dos sécs. V e IV a.C., contrasta com os longos solilóquios de que se constituem os discursos oratórios.

Este artigo aborda a seção final do *Panatenaico* de acordo com a forma que ela assume. Para tanto, servir-se-á da comparação do texto isocrático com as considerações daquele que talvez seja o maior cultor do diálogo em prosa – Platão. Essa aproximação mostra-se profícua porque os autores, sendo contemporâneos e tendo cada um deles se dedicado ao desenvolvimento de sistemas pedagógicos individuais, têm suas obras marcadas pelas questões polêmicas que então tratavam entre si. Dessa forma, o diálogo platônico *Fedro* pode ser visto como um momento privilegiado na polêmica entre os dois autores, pois, além da única menção nominal de Platão ao rival, ele ainda retoma diversas passagens da obra isocrática, oportunidade para um questionamento das posições políticas e pedagógicas de Isócrates. Mais importante para a questão aqui abordada, porém, é o fato de o diálogo conter passagem discutindo a validade da escrita como meio de difusão do conhecimento, uma vez que Isócrates assumia que seus discursos nunca foram pronunciados em espaços públicos, mas que se constituíam em peças voltadas exclusivamente para a leitura. Que Platão coloque a dialética – ou seja, a disciplina tratando do dialogar – como alternativa às deficiências por ele apontadas na escrita, portanto, pode também ser encarado como uma crítica a Isócrates. Desse modo, a seção final do *Panatenaico* seria uma resposta ao *Fedro*, Isócrates mostrando-se capaz de responder ao rival em seu próprio terreno. Tendo como ponto de partida essas considerações, pretende-se chegar a um melhor entendimento do texto isocrático e fornecer uma explicação para a novidade da seção final do *Panatenaico*.

Começemos por um resumo da passagem. Isócrates inicia o trecho contando que, finda a composição do *Panatenaico*, ele não estava seguro do resultado de seu trabalho

e que hesitava entre publicá-lo ou destruí-lo. Em meio a tal dúvida, o autor decide ler o discurso a alguns de seus antigos alunos, para que eles o aconselhassem quanto ao que deveria ser feito. Embora todos os demais o tenham aplaudido e louvado o discurso, havia um entre eles – cidadão de uma oligarquia, acostumado a sempre louvar Esparta – que não estava totalmente satisfeito com o que seu antigo professor dissera sobre os lacedemônios⁵ e desejava replicar. Isócrates, então, assumindo a voz de seu discípulo, narra o discurso que lhe teria sido feito naquela ocasião, defendendo que, em todos os outros aspectos, Atenas superava Esparta, mas que fora esta última a responsável pela descoberta da melhor πολιτεία, ou seja, da melhor constituição. Isócrates, por sua vez, não concordando com o aluno, refuta seus argumentos e prova que a posição defendida pelo filoespartano não era correta. Os aplausos dos ouvintes ao final do discurso marcam a vitória de Isócrates e aparentemente decidem a questão.

Mas, a despeito do sucesso dessa primeira leitura, Isócrates em seguida diz que as dúvidas quanto à qualidade do discurso persistiam, de modo que o autor, em uma segunda ocasião, novamente convoca seus antigos alunos, entre eles de novo o filoespartano, para que seu discurso fosse lido e que se lhe aconselhasse se a obra merecia ser destruída ou, ao contrário, divulgada a um público mais amplo. A cena se repete: após nova leitura do discurso, Isócrates é aplaudido por todos, exceto pelo filoespartano, que permanece em silêncio. Passado algum tempo, porém, e depois de ser instado a falar, o oligarca declara finalmente ter entendido a convocação e o discurso de seu antigo professor:

Pois eu me pergunto se realmente padeces e se te encontras em tal dificuldade, como disseste, – pois não percebo nada disso no que tens escrito – e se realmente nos convocaste desejando se servir de nossos conselhos sobre teu discurso, nós, que, como tu bem sabes, sempre elogiamos qualquer coisa que fales ou fizeres. Homens sensatos estão acostumados a tomar conselho a respeito do que prezam,

⁵ Isócrates diz não ser suficiente simplesmente relatar os benefícios conferidos por Atenas à Grécia, mas que, para dar uma ideia de sua grandeza, será necessário compará-los com as realizações da grande rival da *polis* – Esparta (§§ 39-41). Dessa forma, na mesma medida em que o discurso faz um elogio de Atenas, ele também comporta uma censura a Esparta, em um uso exemplar daquilo que Aristóteles chama de αντίθεσις, ou seja, a estratégia retórica de “se justapor um contrário a outro ou de expressar a mesma coisa pela junção de contrários” (“ἢ πρὸς ἐναντίῳ ἐναντίον σύγκειται ἢ ταῦτὸ ἐπέξευκται τοῖς ἐναντίοις”). As vantagens desse procedimento são evidentes, pois “os contrários são muito facilmente distinguidos e o são ainda mais facilmente se colocados um ao lado do outro” (“τὰναντία γνωριμώτατα καὶ παρ’ ἄλληλα μᾶλλον γνώριμα”: *Ret.* 1409b-1410a).

sobretudo com quem é mais sábio do que eles, ou, ao menos, com aqueles que expressarão sua própria opinião. Mas tu fazes o contrário. Eu, pois, não aceito nenhuma das duas explicações, mas julgo que nos convocaste aqui e fizeste teu elogio da *polis* sem ingenuidade, tampouco pela razão que nos contaste, mas por querer nos tomar à prova, para ver se praticamos a filosofia e nos lembramos do que foi falado em nossos encontros e se podemos distinguir de que maneira o discurso foi escrito.⁶

Segundo o oligarca, os discursos isocráticos se distinguem pelo uso de “argumentos ambivalentes” (§ 240: “λόγοι ἀμφίβολοι”), comportando duas leituras possíveis e não exclusivas. Assim, o filoespartano argumenta que Isócrates, no *Panatenáico*, procede a um duplo elogio, um aparente, dedicado a Atenas, outro disfarçado em uma censura, visando aos espartanos. Compreender o primeiro é fácil, e por isso ele é dedicado a um grande público, os atenienses, acostumados a louvar Isócrates; o segundo, porém é difícil, por isso Isócrates o dedica a Esparta, onde somente poucos homens seriam capazes de se esforçar para compreender o elogio velado que se lhes faz. O discípulo então procede a um elogio de Esparta e utiliza os mesmos termos com que Isócrates vituperara os espartanos, revertendo o elogio aos atenienses contra eles mesmos.⁷

⁶ *Panath.* 235-36: “Θαυμάζω γὰρ, εἴθ' οὕτως ἐλυπήθης καὶ βαρέως ἔσχες, ὥσπερ φῆς, ἐπὶ τοῖς περὶ Λακεδαιμονίων εἰρημένοις, – οὐδὲν γὰρ ἐν αὐτοῖς ὄρω τοιοῦτον γεγραμμένον, – εἴτε συμβούλοις περὶ τοῦ λόγου χρῆσασθαι βουλόμενος ἡμᾶς συνήγαγες, οὓς οἴσθ' ἀκριβῶς ἅπαν ὅ τι ἂν σὺ λέγῃς ἢ πράττῃς ἐπαινοῦντας. Εἰθισμένοι δ' εἰσὶν οἱ νοῦν ἔχοντες ἀνακοινοῦσθαι περὶ ὧν ἂν σπουδάζωσιν μάλιστα μὲν τοῖς ἄμεινον αὐτῶν φρονοῦσιν, εἰ δὲ μὴ, τοῖς μέλλουσιν ἀποφαινεσθαι τὴν αὐτῶν γνώμην ὧν τάναντία σὺ πεποίηκας. Τούτων μὲν οὖν οὐδέτερον ἀποδέχομαι τῶν λόγων, δοκεῖς δέ μοι ποιήσασθαι τὴν τε παράκλησιν τὴν ἡμετέραν καὶ τὸν ἔπαινον τὸν τῆς πόλεως οὐχ ἄπλῶς, οὐδ' ὡς διείλεξαι πρὸς ἡμᾶς, ἀλλ' ἡμῶν μὲν πείραν λαβεῖν βουλόμενος, εἰ φιλοσοφοῦμεν καὶ μεμνήμεθα τῶν ἐν ταῖς διατριβαῖς λεγομένων καὶ συνιδεῖν δυνηθεῖμεν ἂν ὃν τρόπον ὁ λόγος τυγχάνει γεγραμμένος.”

⁷ *Panath.* 241-42: “Da forma como o discurso foi lido, mostraste teus ancestrais como pacíficos, filohelenos e campeões da igualdade em sua forma de governo, enquanto representaste os espartanos como arrogantes, beligerantes e ambiciosos, como todos concebem que eles são. Cada um tendo tal natureza, os primeiros são elogiados por todos e são julgados benevolentes à população em geral; os outros são invejados e odiados. Há, porém, quem os elogie, os admire e ouse falar que possuem algo melhor que teus ancestrais, pois a arrogância tem parte na dignidade – algo que é honrado –, e todos julgam que esses homens são mais altivos que os defensores da liberdade, e que os beligerantes são superiores aos pacíficos.” (“Οἷός περ ὁ λόγος ὁ διαναγνωσθεῖς ἔστιν, ἐν ᾧ πεποίηκας τοὺς μὲν σοὺς προγόνους εἰρηνικοὺς καὶ φιλέλληνας καὶ τῆς ἰσότητος τῆς ἐν ταῖς πολιτείαις ἡγεμόνας, Σπαρτιάτας δ' ὑπεροπτικοὺς καὶ πολεμικοὺς καὶ πλεονέκτας, οἷους περ αὐτοὺς εἶναι πάντες ὑπελήψασιν. Τοιαύτην δ' ἐκατέρων ἔχόντων τὴν φύσιν τοὺς μὲν ὑπὸ πάντων ἐπαινεῖσθαι καὶ δοκεῖν εὖνους εἶναι τῷ πλήθει, τοῖς δὲ τοὺς μὲν πολλοὺς φθνεῖν καὶ δυσμενῶς ἔχειν, ἔστιν δ' οὓς ἐπαινεῖν αὐτοὺς καὶ θαυμάζειν, καὶ τολμᾶν λέγειν ὡς ἀγαθὰ μείζω τυγχάνουσιν ἔχοντες τῶν τοῖς προγόνοις τοῖς σοῖς προσόντων· τὴν τε γὰρ ὑπεροφίαν σεμνότητος μετέχειν, εὐδοκίμου πράγματος, καὶ δοκεῖν ἅπασι

Antes de se calar, o aluno filoespartano enfim aconselha Isócrates para que não destrua o discurso, mas que o publique, fazendo uma única ressalva: que sejam adicionadas ao *Panatenaico* as discussões posteriores à primeira redação do discurso, para que todos possam compreendê-lo e tentem depreender seu significado oculto. Isócrates não mais replica, e apenas diz que aceitou o conselho do discípulo, embora uma doença o tenha feito retardar a conclusão da obra. É nesse ponto que termina o *Panatenaico*.

Como dissemos anteriormente, a adoção do diálogo por Isócrates pode ser, ao menos em parte, explicada como uma resposta a Platão, cuja obra foi quase que inteiramente composta na forma dialógica.⁸ Sendo assim, Isócrates teria se dedicado, durante grande parte de sua vida, à atividade pedagógica, e, no ambiente competitivo da Atenas do séc. IV a.C., o chefe da Academia fora um de seus principais concorrentes. Indício da rivalidade entre Platão e Isócrates é o fato de ambos denominarem suas respectivas formas de ensino de “filosofia” (“φιλοσοφία”), sendo que cada um deles professava uma versão diferente da disciplina, disputando entre si para provar quem era o representante da autêntica filosofia.

A polêmica entre esses dois autores é sobretudo evidente no *Fedro*, diálogo que, além de conter a única menção nominal de Platão a Isócrates, veicula uma série de alusões à obra isocrática, assinalando a importância do autor dentro desse texto. Apesar do tom aparentemente elogioso com que o *Fedro* se refere a Isócrates,⁹ o diálogo em geral mantém uma postura negativa em relação ao concorrente, contradizendo passagens importantes da obra isocrática.¹⁰ Sendo a retórica¹¹ uma das

μεγαλοφρονεστέρους εἶναι τοὺς τοιοῦτους ἢ τοὺς τῆς ἰσότητος προεστῶτας, τοὺς τε πολεμικοὺς πολὺ διαφέρειν τῶν εἰρηνικῶν.”).

⁸ À exceção apenas da *Apologia*, reproduzindo o suposto discurso de defesa de Sócrates no tribunal antes de ser condenado à morte.

⁹ *Fedro* 279 a-b. Muitos comentadores consideram que o elogio aí feito a Isócrates é mais um exemplo da usual ironia socrática. Para maiores detalhes, *vd.* De Vries 1953.

¹⁰ Uma das passagens mais significativas nesse sentido é 269d, onde Platão alude a trecho do *Contra os Sofistas* (16-18). Aí Isócrates exprõe as tarefas necessárias para se tornar um orador competente, dizendo que adquirir a ciência (“ἐπιστήμη”) sobre o que se vai falar não é algo difícil. Platão, contrariamente à importância secundária que Isócrates lhe atribui, afirma que a ciência é necessária para se dominar a oratória: “Se te couber uma natureza oratória, serás um orador ilustre, contanto que a supletes com ciência e exercício, e, se te faltar alguma dessas coisas, nisso tu serás incompleto.” (“εἰ μὲν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῶν εἶναι, ἔση ῥήτωρ ἐλλόγιμος, προσλαβὼν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην, ὅτου δ’ ἂν ἐλλείπῃς τούτων, ταύτη ἀτελὴς ἔση.”).

principais questões do diálogo, é aí que incide a maioria das críticas a Isócrates; o *Fedro* ainda pode conter, no entanto, uma crítica a Isócrates no que se refere ao meio privilegiado pelo autor para veicular seu pensamento: a escrita.

Com efeito, dentro do *corpus* de oradores áticos, a obra de Isócrates se destaca por assumir a escrita como modo primordial de composição, à diferença dos demais autores, que geralmente apresentavam seus discursos como registros de falas pronunciadas em algum espaço público, apenas incidentalmente conservadas no formato de livro.¹² A opção de Isócrates pela escrita era provavelmente resultado das posições políticas do autor, em geral avesso ao regime democrático, que abria seus espaços de decisão a todos os cidadãos que desejassem falar, assim como da necessidade de se distinguir em meio a um grande panorama de prosadores.

No outro extremo estava Platão, que, embora utilizasse a escrita para difundir sua filosofia, mostrava-se consciente dos limites desse meio de comunicação. O melhor testemunho da posição platônica a esse respeito encontra-se no *Fedro* 274c-277a,

¹¹ Isócrates nunca utiliza a palavra retórica em suas obras (o mais próximo que se chega disso no *corpus* isocrático é a menção, em *Contra os Sofistas* 21, ao termo cognato “ῥητορεία”, que designa não um corpo de conhecimentos organizado para atender as necessidades do ensino oratório, mas a capacidade de produzir discursos oratórios), e é mesmo possível que o vocábulo seja uma invenção de Platão, já que uma das suas primeiras ocorrências é encontrada no diálogo *Górgias passim*. Seja como for, ao menos de acordo com a elaboração platônica da disciplina, o que Isócrates pratica não é outra coisa senão retórica. Para maiores detalhes acerca da hipótese da retórica como uma invenção platônica, *vd.* Schiappa, E. 1990; *idem* 1999; Cole 1991.

¹² *Panat.* 12; *Fil.* 81-82 e 25-26; *Ep. a Dion.* (I) 2, 9-10; *Ep. Mit.* (VIII) 7. Nessas passagens, Isócrates diz que a adoção da escrita foi motivada por sua voz fraca e timidez, que o impediam de dirigir-se às milhares de pessoas que participavam das assembleias em Atenas (*Fil.* 81: “...eu, mais do que todos os cidadãos, nasci com uma natureza inapta à política...”; “...ἐγὼ γὰρ πρὸς μὲν τὸ πολιτεύεσθαι πάντων ἀφυέστατος ἐγενόμην τῶν πολιτῶν”). Ainda que involuntária, porém, a opção pela escrita se mostra acertada, porque ela o afasta do ambiente corrompido dos espaços públicos democráticos, nos quais os peritos em oratória persuadiam o público com suas falas sedutoras (*Sobre a Paz* 3: “Vejo que vós não escutais de forma igual aos oradores, mas a uns vós prestais atenção, enquanto de outros nem mesmo suportais a voz. E não fazeis nada surpreendente; com efeito, no passado, costumastes rejeitar todos aqueles que não falavam de acordo com vossos desejos”; “Ὅρῶ δ' ὑμᾶς οὐκ ἐξ ἴσου τῶν λεγόντων τὴν ἀκρόασιν ποιούμενους, ἀλλὰ τοῖς μὲν προσέχοντας τὸν νοῦν, τῶν δ' οὐδὲ τὴν φωνὴν ἀνεχομένους. Καὶ θαυμαστὸν οὐδὲν ποιεῖτε· καὶ γὰρ τὸν ἄλλον χρόνον εἰώθατε πάντας τοὺς ἄλλους ἐκβάλλειν πλὴν τοὺς συναγορεύοντας ταῖς ὑμετέραις ἐπιθυμίαις.”). Mais do que qualquer orador, pois, Isócrates, através da escrita, é capaz de falar de forma adequada e aconselhar corretamente sobre as questões públicas (*Fil.* 82: “...reivindico a correta reflexão e a boa educação; mesmo se alguém afirmar que o que digo não é polido, contesto, e me poria não entre os que são deixados para trás, mas entre os que estão na frente de todos os outros. Por isso precisamente é que empreendo, desse modo que a natureza me permitiu, aconselhar ao estado, aos gregos e aos homens de maior reputação.” “τοῦ δὲ φρονεῖν εὖ καὶ πεπαιδεῦσθαι καλῶς, εἰ καὶ τις ἀγροικότερον εἶναι φήσει τὸ ῥηθὲν, ἀμφισβητῶ, καὶ θείην ἂν ἑμαυτὸν οὐκ ἐν τοῖς ἀπολελειμμένοις ἀλλ' ἐν τοῖς προέχουσι τῶν ἄλλων. διὸ περ ἐπιχειρῶ συμβουλεύειν τὸν τρόπον τοῦτον, ὃν ἐγὼ πέφυκα καὶ δύναμαι, καὶ τῇ πόλει καὶ τοῖς Ἕλλησι καὶ τῶν ἀνδρῶν τοῖς ἐνδοξοτάτοις.”)

passagem em que se relata a descoberta da escrita pelo deus egípcio Teut. Inicialmente saudada por seu inventor como “o elixir da memória e da sabedoria”, a escrita acaba por ter efeitos contrários aos desejados e, em lugar do conhecimento verdadeiro sobre as coisas de que trata, ela somente fornece sua aparência.¹³ A razão da insuficiência da escrita é explicada mais adiante, quando Sócrates afirma que os textos escritos, embora aparentem saber muitas coisas, são incapazes de responder às perguntas sobre elas: “pensarias que falam como que tendo conhecimento das coisas, mas se lhes perguntares algo, querendo saber mais sobre o que foi falado, têm sempre um único e mesmo significado”.¹⁴ Dessa forma, impossibilitados de, por si próprios, responder aos interlocutores, os textos escritos se mostram indefesos diante dos ataques de rivais.¹⁵ Essas características da escrita apresentadas no *Fedro* contrastam com o meio de comunicação preferido por Sócrates – a dialética, “cujos discursos são providos de conhecimento e são capazes de socorrer a si próprios e àqueles que os cultivam”.¹⁶

Inicialmente, a dialética – palavra derivada do verbo “διαλέγομαι” (“conversar”) – consistiria em resolver alguma questão por meio da conversa entre dois interlocutores. Embora a disciplina, no decorrer da obra de Platão, tenha passado por uma crescente sistematização e incorpore aspectos técnicos que a distanciam do método original de pergunta e resposta, parece que o sentido primeiro do termo é resgatado na passagem acima mencionada do *Fedro*. Pois, como resposta ao impasse promovido pelo diálogo,

¹³ O veredicto negativo sobre a escrita é dado pelo deus Tâmus, soberano do Egito: “E agora tu, sendo o pai das letras, por teu amor a elas, dizes o contrário do que elas são capazes. Pois elas, por causa da negligência com a memória, introduzirão o esquecimento nas almas dos que as aprendem, já que eles, confiando na escrita, lembrar-se-ão das coisas de modo exterior, a partir de signos alheios, e não internamente, a partir de si próprios. Descobriste o elixir não da memória, mas da memorização; forneces aos estudantes a aparência de sabedoria, não a sabedoria verdadeira. Pois teus discípulos, tendo muito ouvido, pensarão que sabem muitas coisas, mas sem terem sido devidamente instruídos, serão ignorantes na maioria delas, e será difícil conviver com eles, pois parecerão ser sábios no lugar de serem realmente sábios.” (*Fedro* 275a: “καὶ νῦν σύ, πατήρ ὦν γραμμάτων, δι' εὐνοίαν τούναντίον εἶπες ἢ δύναται. τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχᾷ παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἄλλοτρίων τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοὺς ὑφ' αὐτῶν ἀναμιμνησκομένους· οὐκ οὖν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἤϊρες. σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις· πολυήκοοι γὰρ σοὶ γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖθος ὄντες, καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν.”)

¹⁴ *Fedro* 275d: “δόξαις μὲν ἂν ὡς τι φρονούντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δέ τι ἔρη τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἐν τι σημαίνει μόνον ταῦτ' ἄει.”

¹⁵ *Fedro* 275d: “Sendo ofendido e injustamente atacado, sempre necessita do socorro do pai, pois ele próprio é incapaz de proteger e socorrer a si próprio.” (“πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἄει δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ οὐτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῶν.”)

¹⁶ *Fedro* 276e: “πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδῆ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῆ διαλεκτικῆ τέχνη χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ στείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἱ ἑαυτοῖς τῶ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ...”.

que questiona a possibilidade de a escrita ser portadora do conhecimento e, conseqüentemente, servir de veículo para a filosofia, Platão propõe uma escritura híbrida, imitando a fala das discussões filosóficas.

Quanto a Isócrates, é plausível supor que as posições expressas no *Fedro* sobre a escrita tenham repercutido nele, sobretudo pelo envolvimento direto na obra que a menção a seu nome implicava. Ademais, a forma dialógica, modo encontrado por Platão para divulgar sua filosofia mediante a escrita, tornou-se algo tão característico da obra platônica que sua adoção por Isócrates no final do *Panatenaico* naturalmente deve ser encarada como uma resposta às críticas do rival à escrita. Desse modo, a introdução de um interlocutor contestando as posições defendidas no restante do discurso seria a forma encontrada por Isócrates para contrabalançar a crítica platônica de que os textos escritos não permitem perguntas, ou seja, uma opinião contrária àquela expressa pelo autor.

Mas a crítica de Platão à escrita incide sobretudo na pretensão de se poder adquirir conhecimento mediante a leitura de livros. Desse modo, Tâmus alerta que os livros fornecem a aparência do conhecimento e que, portanto, os adeptos da leitura pensam conhecer muitas coisas, quando, na realidade, desconhecem até mesmo sua própria ignorância. A fala do deus egípcio, com efeito, ecoa uma posição típica do Sócrates platônico, que considerava o aprendizado não como a aquisição de novos conhecimentos, e sim como a descoberta de que aquilo que se acreditava saber é na verdade falso. Tal concepção de aprendizado, que tem como consequência a negação de qualquer possibilidade de conhecimento positivo, é apresentada em maiores detalhes na *Apologia* 21a-b.

Nessa passagem, Sócrates narra sua tentativa de compreender a fala pronunciada pelo oráculo de Delfos de que seria ele o mais sábio de todos os homens. Surpreso com o vaticínio, pois ele julgava que nada sabia, mas incapaz de duvidar das palavras de Apolo, que, sendo um deus, sempre diz a verdade, Sócrates dirige-se a um homem que era considerado famoso por sua reputação de sabedoria, na esperança de assim entender o que lhe dissera o oráculo. Ao encontrar, porém, o pretense sábio, Sócrates se dá conta de que também o outro nada sabia, à diferença de que pensava saber o que na realidade não sabia, enquanto ele ao menos estava consciente de nada saber. A sabedoria que o

oráculo atribuí a Sócrates seria, pois, o reconhecimento da própria ignorância. Consequências importantes dessa constatação são o fato de que, se o mais sábio dos homens é alguém que admite nada saber, então não se poderia alcançar um conhecimento positivo sobre o que quer seja e que, portanto, o único aprendizado possível seria a descoberta das limitações à nossa faculdade de conhecer.

Tomando as palavras do deus como uma imposição para que revelasse a ignorância dos homens, Sócrates diz, na *Apologia*, ter dedicado sua vida a cumprir essa missão divina, o que se torna pano de fundo para algumas das obras de Platão, aquelas que os historiadores da filosofia normalmente denominam “socráticas”, por supostamente se aproximarem das práticas do Sócrates histórico (*Eutífron*, *Hípias Maior*, *Laques*, *Cármides*, *Lísis* e *República* I). Aí temos um enredo comum, que pode ser resumido da seguinte maneira: (i) Sócrates encontra um conhecido que afirma sua opinião sobre algo; (ii) procede-se a um interrogatório ao cabo do qual se mostra que a definição primeiro proposta era inadequada; (iii) propõem-se então outras definições, que se mostram igualmente distantes da verdade; (iv) os participantes da conversa afinal admitem terem chegado a uma aporia, não conseguindo eles alcançar um entendimento adequado da questão tratada. Por óbvio, o objetivo desse procedimento era fazer com que os falantes se dessem conta da sua própria ignorância e abandonassem as opiniões falsas que anteriormente mantinham, sem que isso, entretanto, implicasse a aquisição de algum conhecimento positivo.

Abordadas a partir da habitual cautela socrática quanto à possibilidade de se alcançar um conhecimento positivo, tornam-se mais compreensíveis as objeções de Tâmus à escrita. A descrição que o deus faz sobre seus efeitos nos leitores assemelha-se àquela que Sócrates faz do pretense sábio no relato da *Apologia*, já que ambos mostram não somente igual pretensão de saberem o que não sabem, mas também relutam em reconhecer sua própria ignorância.¹⁷ A colocação de perguntas, por outro lado, modo de atuação tipicamente associado a Sócrates, é o critério pelo qual o deus expõe a

¹⁷ 21c-d: “Julguei que esse homem era considerado sábio por muitos outros homens e sobretudo por si próprio, mas que ele não o era. E então tentei mostrar que ele pensava ser sábio, mas que ele não o era. Com isso, pois, incorri no seu ódio e no de muitos dos presentes.” (“ἔδοξέ μοι οὗτος ὁ ἀνὴρ δοκεῖν μὲν εἶναι σοφὸς ἄλλοις τε πολλοῖς ἀνθρώποις καὶ μάλιστα ἑαυτῷ, εἶναι δ' οὐ· κάπειτα ἐπειρώμην αὐτῷ δεικνύναι ὅτι οἷοιτο μὲν εἶναι σοφός, εἶη δ' οὐ. ἐντεῦθεν οὖν τούτῳ τε ἀπηχθόμην καὶ πολλοῖς τῶν παρόντων.”).

incapacidade de os livros fornecerem o conhecimento que pretendem deter, mostrando-se ainda mais vulneráveis que os sofistas desmascarados por Sócrates a possíveis objeções que lhes façam. Pois, diferente de Górgias ou Protágoras, que ao menos podem apresentar novos argumentos para defender suas posições, os livros continuam a dizer sempre as mesmas coisas, ainda que essas provem ser falsas.

A censura à escrita insere-se no diálogo, portanto, como um desenvolvimento das concepções epistemológicas de Platão, que se mostrava refratário quanto à possibilidade de um saber que fosse de todo certo e incontestável. Tais concepções, com efeito, fazem-se presentes na passagem, quando Sócrates afirma que a designação de “sábio” está reservada aos deuses, e que o máximo a que os homens podem aspirar é serem “filósofos”.¹⁸ A filosofia, para Platão, pois, comportava uma dimensão desiderativa, presente na etimologia da palavra, formada pela junção do vocábulo “σοφία” (“sabedoria”) com prefixo pertencente ao mesmo campo lexical de “φιλέω”, verbo usado para designar as atividades amorosas.¹⁹ Se o amor, como ele se qualifica no *Banquete* (200a), é o desejo por algo que não se possui, o filósofo pode apenas vislumbrar uma sabedoria a qual ele efetivamente nunca poderá alcançar.

Obviamente, a condenação à escrita no *Fedro* não deve ser encarada de uma forma literal, como se o filósofo rejeitasse completamente esse meio de comunicação, se não por qualquer outro motivo, pelo simples fato de Platão ter sido um escritor prolífico, responsável por uma volumosa obra escrita. Explicar completamente essa

¹⁸ Plat. *Fedro* 278c-d: “Chamar de sábio, Fedro, eu, ao menos, julgo ser algo grandioso e que convém somente a um deus, e que conviria e seria mais apropriado chamá-lo [aquele que escreve com o conhecimento das coisas sobre as quais fala] de filósofo ou algo parecido.” (“Τὸ μὲν σοφόν, ὧ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶν μόνων πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἄν αὐτῶ καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρας ἔχοι.”)

¹⁹ Lembremos que, ao menos de uma perspectiva platônica, o recurso à etimologia é não somente algo válido, mas mesmo necessário para a investigação filosófica. Isso é sobretudo visível no *Crátilo*, no qual Sócrates afirma que, originalmente, existe uma adequação entre o nome e a coisa que ele designa, embora, em muitos casos, o sentido original tenha se tornado obscuro por um uso incorreto da palavra. Recuperar esse sentido original, pois, seria uma das etapas fundamentais ao se proceder ao exame de certa questão. Encontramos um exemplo dessa operação no próprio *Fedro*, quando Sócrates revela que a forma original de adivinhação era não “μαντική”, como os gregos então denominavam o fenômeno, mas “μανικὴ”, uma derivação de “μανία”, prova de que a adivinhação era um tipo de loucura (244c). Assim, recuperar o pretense sentido original da “filosofia” era uma necessidade, porque esse era um vocábulo recentemente cunhado, cujo sentido ainda estava em disputa, como demonstra a querela entre Platão e Isócrates sobre o verdadeiro significado da filosofia. Para maiores detalhes sobre o surgimento de *philosophia* e seus cognatos, *vd.* Nightingale 1999, p. 19-24.

aparente contradição, objeto de controvérsia entre os especialistas,²⁰ em muito extrapolaria os limites de nosso artigo; aqui nos é suficiente expor os princípios que estão por trás da censura platônica à escrita e como eles podem incidir sobre a obra isocrática, provocando uma resposta desse autor a Platão.

No centro da questão proposta pelo *Fedro*, pois, estava um debate epistemológico, em que a viabilidade da escrita como meio de transmissão do conhecimento culminava na discussão sobre a capacidade cognoscível dos homens. Partindo do mesmo critério, é possível também abordar a passagem do *Panatenaico*, o que permite não somente melhor esclarecer a inclusão dessa forma no final do diálogo, como explicitar as diferenças entre os usos isocrático e platônico da forma dialógica.

As considerações feitas por Isócrates ao longo de sua obra a respeito do conhecimento a princípio parecem se aproximar das posições de Platão expressas nos diálogos denominados socráticos, uma vez que os escritos de Isócrates mostram certo ceticismo quanto à capacidade cognoscível do homem. Paradigmática nesse sentido é a seção 271 da *Antídose*, na qual Isócrates nega a possibilidade de existir uma ciência (“ἐπιστήμη”) sobre as decisões a se tomar.²¹ Tal afirmação compreende, pois, questões morais – ou seja, quando se delibera individualmente a respeito de uma questão privada – ou política – quando se trata coletivamente de assunto relativo à *polis* ou outra organização política. Por óbvio, a passagem não nega a existência de disciplinas às quais se poderia atribuir a denominação de “ἐπιστήμη”, uma vez que, nas seções 261-69, Isócrates já havia discutido o papel educacional da geometria, da astrologia e de

²⁰ O trecho final do *Fedro*, com efeito, serviu de base para interpretações da filosofia platônica como um todo. Um exemplo significativo desse fato é a chamada escola de Tubinga/Milão, linha interpretativa dominante nos estudos platônicos na Itália e na Alemanha e de influência considerável na produção acadêmica brasileira sobre o autor. A principal proposta defendida pelos tubingenses é que as obras escritas de Platão, de acesso a um amplo público leitor, consistiam tão somente em uma propaganda das ideias de Platão, sendo que as verdadeiras doutrinas do filósofo teriam sido transmitidas oralmente para um grupo seleto de alunos em sua escola. Os primeiros representantes dessa linha interpretativa, Gaiser e Krämer, professores na Universidade de Tubinga, fundavam suas hipóteses na tradição indireta sobre Platão, mas seus continuadores, o alemão Szlezák e o italiano Reale, procuravam provar a existência de uma doutrina oral que superasse os ditos por vezes contraditórios dos escritos platônicos, usando, como principais documentos para isso, as objeções do *Fedro* e também da *Sétima Carta* quanto à escrita. Para uma avaliação crítica das soluções dessa linha interpretativa, *vd.* Trabattoni 2003.

²¹ *Antíd.* 271: “Já que não é inerente à natureza dos homens apreender uma ciência pela posse da qual nós saberíamos o que deve ser feito e o que deve ser dito...” (“Ἐπειδὴ γὰρ οὐκ ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστήμην λαβεῖν, ἢν ἔχοντες ἂν εἰδείμεν ὅ τι πρακτέον ἢ λεκτέον ἐστίν...”).

atividades semelhantes.²² As reservas do autor quanto a essas disciplinas eram motivadas não por sua incapacidade de fornecer um conhecimento preciso sobre as questões de que tratavam, mas pelo fato de esse conhecimento não ter utilidade no exercício da atividade política,²³ à qual estava dedicado o ensino de Isócrates. Segundo ele, portanto, a política, devido a seu caráter contingente,²⁴ não poderia se tornar objeto da exatidão científica; ao contrário, as questões públicas exigiriam o recurso à “δόξα”, isto é, a um julgamento que, formulado de acordo com as circunstâncias presentes e sem ter a pretensão de chegar a uma resposta definitiva sobre o caso em discussão, pudesse apresentar uma solução viável para o problema tratado.²⁵

A conclusão é que, ainda que Isócrates e Platão (ao menos nos escritos ditos socráticos) exibam igual descrença quanto à possibilidade de se alcançar um conhecimento positivo, isso resulta de uma atuação distinta por cada um desses pensadores. Pois, diferente da missão socrática de revelar pretensos sábios e falsidades tomadas por verdades, Isócrates tenta conciliar a incerteza inerente às ações humanas com o exercício da atividade política.

²² Na passagem questão da *Antídose* essas atividades são designadas como “μαθήματα” (§ 262), mas, nas seções 26-30 do *Panatenáico*, que repetem os mesmos argumentos e conclusões do discurso precedente, a geometria e a astronomia são também referidas pelo termo “ἐπιστήμη” (§ 28).

²³ Por isso o autor relega o aprendizado dessas disciplinas aos mais jovens (“νεώτεροι”), não as considerando adequadas para aqueles que alcançaram a maturidade, isto é, a cidadãos plenamente aptos a exercer seus direitos políticos (*Antid.* 268; *Pan.* 28). Convém observar que a referência à geometria e à astronomia não é gratuita, uma vez que, na *República*, elas fazem parte do currículo platônico para a formação dos futuros chefes (521b-541c), sendo ensinadas não aos mais jovens, como propõe Isócrates, mas aos adultos considerados dignos de se tornarem os futuros guardiões de Calípolis.

²⁴ No capítulo 4 do primeiro livro da *Retórica*, Aristóteles insere a matéria das deliberações dentro da esfera da possibilidade, isto é, daquelas coisas que podem igualmente ser como não ser, impedindo a previsão exata de seus resultados: “...a respeito de quais bens ou males aconselha o orador, pois não o faz sobre todas as coisas, mas somente sobre aquelas que podem se produzir ou não. Mas, sobre o que necessariamente acontece ou acontecerá ou sobre o que é impossível ou de ser ou de vir a ser, não se aconselha sobre nada disso.” (1359a: “περὶ ποῖα ἀγαθὰ ἢ κακὰ ὁ συμβουλευὼν συμβουλεύει, ἐπειδὴ οὐ περὶ ἅπαντα ἀλλ’ ὅσα ἐνδέχεται καὶ γενέσθαι καὶ μή, ὅσα δὲ ἐξ ἀνάγκης ἢ ἔστιν ἢ ἔσται, ἢ ἀδύνατον ἢ εἶναι ἢ γενέσθαι, περὶ δὲ τούτων οὐκ ἔστι συμβουλή.”).

²⁵ Isóc. *Antid.* 271: “...de resto considero ser sábios os que são capazes, por meio dos julgamentos, de alcançar a melhor decisão, e filósofos, os que se ocupam dessas coisas pelas quais mais prontamente apreenderão tal pensamento.” (“... ἐκ τῶν λοιπῶν σοφοὺς μὲν νομίζω τοὺς ταῖς δόξαις ἐπιτυγχάνειν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοῦ βελτίστου δυναμένου, φιλοσόφους δὲ τοὺς ἐν τούτοις διατρίβοντας, ἐξ ὧν τάχιστα λήφονται τὴν τοιαύτην φρόνησιν.”). Também aqui é visível a polêmica entre o autor e o chefe da Academia, uma vez que Platão, em famoso trecho da *República* (476c-78d), contrapõe à “ἐπιστήμη” a “δόξα”, entendida como o conhecimento sobre o meio termo entre o ser e o não ser, entre a ignorância e a sabedoria.

Lembremos ainda que o termo “δόξα” tem outro uso importante na obra de Isócrates, designando a reputação prévia do orador, o meio mais seguro de garantir a aprovação dos ouvintes às propostas que ele faça (*vd. Antid.* 278).

Para concluir este artigo, gostaríamos de lançar um último olhar sobre a parte final do *Panatenaico* a partir das considerações de cunho epistemológico expressas pelo autor na *Antídose* 271. A adoção da forma dialógica, com efeito, além de ser vista como uma resposta às críticas de Platão, pode também refletir as ideias de Isócrates sobre a aquisição de conhecimento, um ponto central a trajetória do autor, se pensarmos que sua atividade de compositor de discursos se desenvolvia em paralelo a uma bem-sucedida carreira de professor. Nesse sentido, os discursos isocráticos serviriam não somente de meio de propagação para suas concepções pedagógicas, mas como próprio instrumento de seu ensino, e a cena do diálogo, motivado pela leitura e discussão das seções iniciais do *Panatenaico*, reproduziria exatamente tal método.

Mas qual seria o objetivo desse exercício, em que o professor apresenta os discursos para os alunos? De acordo com a fala do filo-espartano, as sucessivas leituras do discurso promovidas por Isócrates tinham a única finalidade de verificar se seus ex-alunos ainda se lembravam de suas antigas lições. Mais especificamente, o problema estaria em depreender o significado oculto no texto, ou seja, que um discurso nominalmente endereçado a Atenas continha também um elogio a Esparta. Levando em conta a seção 271 da *Antídose*, algumas observações podem ser então feitas sobre a passagem final do *Panatenaico*: em primeiro lugar, já que não há uma verdade absoluta, ao menos sobre as questões políticas, é possível se escrever um discurso não somente com múltiplos significados, mas também com significados contraditórios. A percepção desses múltiplos significados, porém, não é automática, exigindo uma atenção especial, o que só pode ser conseguido de uma parte do público. Aos poucos que são capazes de compreender em sua totalidade o discurso, reserva-se uma tarefa semelhante àquela do seu compositor. Pois o filo-espartano, ao revelar o sentido oculto do *Panatenaico*, vê-se obrigado a ressignificar o que na fala de Isócrates permanecera latente, demonstrando por que termos aparentemente ofensivos tinham na verdade um caráter laudatório.

Dessa forma, o diálogo marca sua presença na obra de Isócrates: tomado do rival primeiramente para se defender dos ataques que lhe haviam sido feitos, Isócrates mostra que também é capaz de se servir do diálogo em prosa como instrumento pedagógico e veículo de transmissão da filosofia.

Bibliografia

- COLE, Thomas. *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991, p. 71-94.
- CHAMBRY, Émile. *Platon Oeuvres Complètes*. Tome VII: *La République*. Trois parties. Paris : Les Belles Lettres, 1933.
- DE VRIES, G. J. Isocrates' Reaction to the *Phaedrus*. *Mnemosyne* IV, 6, 1953.
- MATTHIEU, Georges; BRÉMOND, Émile. *Isocrate Oeuvres IV*. Paris: Les Belles Lettres, 1962.
- NIGHTINGALE, Andrea Wilson. *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of the Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- ROBIN, Léon. *Platon Oeuvres Complètes*. Tome IV, troisième partie : *Phèdre*. Paris: Les Belles Lettres, 1933.
- ROSS, W. D. *Aristotelis Ars Rhetorica*. Oxford: Clarendon, 1959.
- SCHIAPPA, Edward. Did Plato coin *Rhetorike*? *American Journal of Philology* 111, 1990, p. 457-70.
- _____. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven: Yale University Press, 1999.
- TRABATTONI, Franco. *Oralidade e Escrita em Platão*. trad. de Fernando Reys Puente e Roberto Bolzani. São Paulo/Ilhéus: Discurso/Editus, 2003.

Recebido em Maio de 2016
Aprovado em Maio de 2016

