

O corpo de Helena e o texto de Isócrates*

Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio¹

Resumo: o artigo procura indicar que no *Elogio de Helena* Isócrates não está ocupado, somente, em cumprir as exigências de um gênero (o do encômio), mas também em apresentar sua *philosophía* e *paideia* em contraste com as de seus adversários, notadamente os cínicos e os dialéticos. A crítica a esses outros mestres, presente em um longo trecho inicial do texto, não é um corpo estranho ao elogio, mas une-se organicamente a ele, ao apresentar as falhas da *paideia*, quando desvinculada dos “temas importantes”. A obra afirma, de modo literal e também alusivo, os objetivos da educação isocrática (formação para a vida pública, constituição do homem “belo e bom”) e a relutância em se conceber a *philosophía* como *epistémé*.

Palavras-chave: Isócrates, Helena de Tróia, Filosofia, *Paideia*, Beleza.

Abstract: the paper attempts to indicate that the Isocrates' *Encomium of Helen* seeks not only meet the demands of a genre (the encomium) but also present its philosophy and *paideia* as opposed with those of his opponents, notably the cynics and the dialecticians. The criticism of these other masters, present in a long passage in the beginning, is not detached from the text, but organically joins it in presenting the faults of the *paideia*, when divorced from the "major issues". The encomium states, literally and also in an allusive form, the aims of isocratic education (education for public life, the constitution of the "beautiful and good" man) and the reluctance in conceive the *philosophia* as *episteme*.

Keywords: Isocrates, Helen of Troy, Philosophy, *Paideia*, Beauty.

Em um poema famoso de Mensagem, Fernando Pessoa diz que “o mito é o nada que é tudo”, referindo-se a Ulisses, o herói da Odisséia e imaginado fundador da cidade de Olissibona – aliás, Lisboa. É certo que Ulisses não fundou Lisboa, tal como é certo que as narrativas que fazem dele, por assim dizer, o primeiro português, são lendas que escorrem “a entrar na realidade, e a fecundá-la”.²

Algo parecido acontece com Helena de Tróia. E não apenas por ela compartilhar da “irrealidade verdadeira” de todo mito, de seu caráter de símbolo e de alegoria. Mais que isso. O caso é que há muitas Helenas, todas elas referidas a uma mesma, a Helena esposa de Menelau, a desejada por Paris e levada para Tróia. Parafraseando Aristóteles, *Helena se diz de vários modos*.

Filha de Zeus, que assumiu a aparência de um cisne para seduzir Leda, mulher de Tíndaro, rei de Esparta, Helena nasce de um ovo, prefigurando no modo como veio ao mundo seu caráter de elemento gerador e de *arché*. *Ab ovo*: na origem e no eixo da guerra de Tróia, encontramos Helena.

Uma outra narrativa faz de Helena filha de Zeus com Nêmesis, a punição divina. Provavelmente uma versão tardia do mito, a filiação de Helena à divindade que pune a insolência humana, a *hybris*, serve para tornar sua história a história de todos, e

* Palestra apresentada na *IX Semana de Estudos Clássicos da FEUSP: Eros e Paideia*, em 06.05.11. A pesquisa para a elaboração deste texto se insere nas atividades do projeto “A disputa pela *Paideia* e as definições de Filosofia, Retórica e Sofística na Antiguidade grega”, financiado pela Fapesp (Proc. 10/20871-8).

¹ Professor Doutor da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

² O poema é, naturalmente, *Ulisses*. Cf. Fernando Pessoa. *Mensagem*. In *O Guardador de Rebanhos e outros poemas*. SP: Círculo do Livro, 1990.

a guerra de Tróia um palco em que heróis, homens e mulheres, encontram seu momento da verdade.

Mas Helena pode ser acusada de desmedida? Mereceria ela também o castigo vingador da *hybris*? Teria seguido o troiano por livre e espontânea vontade, e transformado um rapto na fuga de dois amantes, e a si mesma em adúltera? Na *Ilíada*, Helena lamenta sua cegueira e acusa Páris. Ela é capaz de se afastar o suficiente de sua condição para compreendê-la como expressão da vontade de Zeus, que lhe deu um triste destino, motivo

(...) *para que nos celebrem,
nas gerações vindouras, os cantos excelsos dos vates.*³

A traição de Helena, e tudo o que dela decorreu, existiram para que tivéssemos o que cantar e contar no futuro. Helena é uma peça no tabuleiro divino, e sua cegueira é resultado de um poder maior. Na *Odisseia*, é isso o que Penélope afirma, convicta de que Helena só agiu de maneira tão vergonhosa, subindo ao leito de outro homem, por obra de algum deus, jamais por vontade própria, o que a livraria “da culpa funesta por este ato”, que foi, de todo modo, “a origem do infortúnio dos gregos”.⁴

Mas, símbolo da Nêmesis, origem dos males que caíram sobre os aqueus, Helena é mesmo inocente de desejar Páris? Não somos capazes de decidir isso a partir de Homero. No *Canto III* da *Ilíada*, ao mesmo tempo em que discute violentamente com Afrodite, irritada com a deusa – a quem sugere que fique com Páris, abandonando o Olimpo para ser sua mulher e escrava, já que tanto protegia o príncipe mimado – Helena não nega sentir desejo por esse homem que a tomou do marido e que, em mais uma demonstração do favorecimento de Afrodite, havia sido tirado pela deusa do combate que estava em vias de travar com Menelau, indo pousar, são e salvo, na cama do casal, “belo de ver, irradiante e vestido a primor”⁵ como se estivesse pronto para dançar, ou descansando por já ter dançado.

Helena não nega o desejo: o que ela sente é medo da vergonha, da desonra de ir deitar-se com um príncipe covarde. Para quebrar sua resistência, Afrodite ameaça lançar contra ela o ódio de todos, de gregos e de troianos. Em auxílio da deusa, e em seu próprio, Páris chama Helena suavemente, para “gozar as carícias do amor”, cheio de vontades, tal como nunca antes estivera. Ela se rende à “mais doce paixão” e vai ao leito do amante.⁶

Helena é, portanto, ambígua. Se diz vítima dos caprichos dos deuses, fica irritada com Páris e com Afrodite, mas não deixa de lado seu amante “belo de ver”. Uma ambiguidade que a acompanha e que encontramos, sob outra forma, em um passo da *Ilíada* que antecede em poucos versos a cena da qual falávamos acima. No alto da torre de um dos portões de Tróia, Helena aparece em público pela primeira vez, para assistir a luta entre Páris e Menelau, o mesmo combate que o príncipe de Tróia deixará de enfrentar por obra de Afrodite. Nessa cena, os velhos troianos, que não participavam da Guerra impedidos pela idade, mas que falavam “tal como cantam as cigarras”⁷, ao verem Helena chegar, murmuram entre si, concordando que

³ Homero. *Ilíada*, VI, 357-358. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

⁴ _____. *Odisseia*, XXIII, 222-224. Tradução de Carlos Alberto Nunes. SP: Melhoramentos, 1962.

⁵ _____. *Ilíada*, III, 392.

⁶ _____. *Ilíada*, III, 413-16; 441-447.

⁷ _____. *Ilíada*, III, 151.

*É compreensível que os Troianos e Aqueus de grevas bem feitas
por tal mulher tanto tempo suportem tão grandes canseiras!
Tem-se realmente a impressão de uma deusa imortal estar vendo.*⁸

No entanto, Helena não causa apenas desejo e admiração: causa também temor. Os velhos, ainda murmurando, não deixam de expressar esse sentimento, ao dizerem, na seqüência:

*Mas, ainda assim, por mais bela que seja, de novo reembarque
Não venha a ser, no futuro, motivo de ruína dos nossos.*⁹

Pressentimento que se realiza, tantas foram as indicações de que não acabaria bem a ousadia de Páris, tendo ou não Helena concordado com ela. *Hybris* da qual Príamo, o rei de Tróia e sogro de Helena, busca poupá-la, ao dizer, logo depois, que Helena não tem culpa de nada, mas que apenas os deuses, os eternos, tem culpa.¹⁰

Culpada ou não, é esse objeto da ruína que Ésquilo chama, atento às etimologias em seu nome, de “lesa-naus”, “lesa-varões” e “lesa-país” na tragédia *Agamênôn*, a primeira do ciclo da *Oresteia*.¹¹ *Helénas, hélandros, heléptolis*: ela destruiu os navios, matou os homens, arrasou a cidade. Helena trouxe um destino amargo não apenas para si, mas para muitos, pouco importando sua vontade ou desejo, sua resistência ou desgosto. Ela foi a origem do mal, ao celebrar com seu “pavoroso noivo” uma “lutuosa aliança”.¹² Para Ésquilo, Helena é uma maldição.

Na tragédia *Troianas*, de Eurípides, depois da queda de Troia, um Menelau roído pela traição recupera sua mulher e espera levá-la de volta à Grécia para executá-la. Mas Hécuba, a esposa de Príamo, agora cativa dos gregos com as outras mulheres da cidade vencida, insiste com Menelau para que mate Helena ali mesmo, o quanto antes. A rainha conhecia o poder dessa mulher sobre os homens, capaz de “conquistar seus olhos, destruir suas cidades e queimar suas casas”.¹³ Pois foi isso o que ela fez em Tróia, diz Hécuba. Helena se defende, e também aqui a culpa é lançada sobre os deuses. Neste ponto, o coro interfere, e alerta Menelau para que tome cuidado, porque Helena, *apesar de fazer o mal, fala belamente*, o que é *deinós*,¹⁴ palavra cheia de ambiguidades, já que *deinós* é o terrível e perigoso, mas também o hábil, o maravilhoso, o extremamente inteligente. E os avisos do coro e da rainha de Tróia tinham sua razão de ser: na *Odisseia*, encontraremos o casal, reconciliado, vivendo muito bem em Esparta.

No que se refere às dificuldades de definição de sua figura, Isócrates se parece com Helena. Nascido em Atenas em 436 a.C., Isócrates era sete anos mais velho que Platão, e durante toda a vida foi, por assim dizer, seu adversário na disputa pela educação. Se é relativamente fácil dizermos quem foi Platão – um filósofo grego, talvez o maior deles – é muito difícil, por outro lado, dizermos quem foi, ao final de contas, Isócrates.

⁸ _____ . *Íliada*, III, 156-158.

⁹ _____ . *Íliada*, III, 159-160.

¹⁰ _____ . *Íliada*, III, 165.

¹¹ Ésquilo. *Agamênnon*, 685-690. Trad. de Jaa Torrano. SP: Iluminuras, 2004.

¹² _____ . *Agamênnon*, 712, 701.

¹³ Eurípides. *Troianas*, 892. Texto grego em *Perseus Texts & Translations*, (1997-2011, <http://hydra.perseus.tufts.edu>).

¹⁴ _____ . *Troianas*, 968.

Aluno dos sofistas, no início de sua carreira Isócrates se dedicou a escrever discursos judiciários, para uso de seus clientes nos tribunais. Era um trabalho lucrativo, mas também ambíguo, do ponto de vista moral: se os atenienses precisavam dos logógrafos, e pagavam bem a eles, ao mesmo tempo sabiam desprezar esse trabalho de escritor de aluguel, disposto a defender quem desse mais por suas palavras. Isócrates abandona a profissão em 390, e abre uma escola, que será famosa por toda a Grécia. O que ele ensinava ali? De maneira quase automática, somos levados a dizer que a escola de Isócrates era uma escola de retórica, e assim poderíamos defini-lo como um logógrafo, um *ghost writer* que passou a ensinar a arte do bem falar (e do bem escrever) nas assembleias políticas, e onde mais tais habilidades fossem necessárias, levando-se em conta exigências do modo de vida dos gregos. No entanto, e isso não deixa de ser curioso, Isócrates jamais usou a palavra *rhetoriké* ou mesmo assemelhadas para denominar seu trabalho. Quando sente necessidade de definir aquilo que faz, ele utiliza a expressão *paideía dos discursos (lógon paideía)* ou então, *philosophía*.

Não cabe aqui desenvolver todo o significado da posição de Isócrates, mas podemos dizer que ele, ao abrir sua escola, entra em disputa com outros mestres que postulavam suas próprias definições de *paideía* e de formação superior, e estavam preocupados em garantir um auditório para suas atividades. O fato de Isócrates chamar reiteradamente seu trabalho de filosofia, sendo que ele é, em aspectos muito importantes, bem diferente daquilo que Platão chamava por esse nome, não implica em má compreensão do que a Filosofia realmente seja, mas na constatação de que, nesse momento, o início do século IV a.C., o conteúdo da Filosofia ainda não recebera seus contornos. Por isso, se consideramos Isócrates um autor difícil de classificar, é porque nos faltam termos que o compreendam: ele foi logógrafo, escreveu sobre sua *philosophía* e *paideía*, dedicou-se a superar na prosa a obra dos poetas, aconselhou príncipes, reis e tiranos por meio de cartas e discursos, além de ter criado o que é difícil de nomear: textos metalinguísticos, nos quais o artifício da construção é várias vezes invocado (no caso da *Antídosis*, por exemplo, que é um julgamento fictício); ou, então, um texto em que apresenta, junto de seus argumentos, as opiniões de seus discípulos sobre o que escrevera, com a “transcrição” da conversa (que pode não ter acontecido) entre ele e um aluno, em que suas observações e sugestões são comentadas e debatidas, e incorporadas ao fluxo dos argumentos (caso do *Panatenáico*).

Um dos textos de Isócrates, do início de sua carreira como professor, é o *Elogio de Helena*, obra na qual um homem difícil de se definir se ocupa daquela mulher difícil de se entender.

O *Elogio de Helena*, escrito na mesma época de dois outros textos importantes de Isócrates, o *Contra os Sofistas* e o *Busíris*, é um texto programático. Nele, Isócrates quer mostrar de que forma se faz um encômio. Helena já havia sido defendida antes, por Górgias, que muito provavelmente foi mestre de Isócrates, mas que errara justamente por ter feito *uma defesa* de Helena, dizendo que estava fazendo um elogio. Uma coisa é muito diferente da outra e, para Isócrates, Helena dispensa qualquer defesa, porque sua inocência não precisa ser demonstrada: basta que se tenha sentidos para a beleza, e tudo será compreendido.

O texto de Isócrates começa de modo muito estranho para um elogio: de seu primeiro parágrafo até mais ou menos um quarto do texto, o que temos é uma crítica de Isócrates aos outros mestres da *paideía*. Os primeiros a sofrer ataque são os que se dedicam ao *jogo com as palavras*, os criadores de paradoxos e de absurdos [1]¹⁵, que é

¹⁵ Os números entre colchetes indicam os parágrafos correspondentes do texto de Isócrates.

como Isócrates concebe a prática de antigos mestres (*sophístai*) como Protágoras, que não se interessavam, segundo ele, em saber se o que ensinavam possuía qualquer relação com os fatos da vida. Górgias, Zenão de Eleia, Melisso de Samos e outros já haviam levado ao limite as possibilidades dos malabarismos linguísticos [2], mas ainda assim certos contemporâneos de Isócrates insistiam nessa atividade, com muito menos brilho que os sofistas do passado, é certo, mas encantando do mesmo modo aos jovens, naturalmente inclinados a tudo o que é estranho e inusitado [7]. Suas lições consistiam, por exemplo, em afirmar que a contradição é impossível, ou que não se poderia elaborar um discurso falso [1], o que equivale a um dedo apontado para Antístenes e seus discípulos, representantes de uma ala importante do socratismo. Outros criticados são os defensores de uma estranha “unidade das virtudes” (e não é difícil enxergarmos Platão e seu círculo nesses contornos), que defendiam serem a coragem (*andreía*), a sabedoria (*sophía*) e o senso de justiça (*dikaiosyne*) uma única coisa, objeto de uma única ciência (*mía epistéme*) [1]. Para Isócrates, o melhor a se fazer seria ficar longe dessa gente, que finge provar com palavras o que há muito tempo foi negado pelos fatos [4]. Mesmo na *paideía* dos *lógoi*, as palavras não se justificam sozinhas. Isócrates, neste e em outros textos, reforça a necessidade de se falar “sobre os assuntos que importam”. Com essa exigência, ao exigir que o tema tratado seja pertinente, faz da própria Helena um assunto “bom e belo”, “excelente” [12], que necessariamente terá de ultrapassar em sua exposição tanto o mero virtuosismo, que Isócrates via nas obras em que seus adversários elogiavam as moscas, o sal, a vida dos mendigos, dos desterrados ou temas parecidos [8, 12], quanto o descompromisso dos que se perdiam nas disputas verbais sobre a contradição e a falsidade do discurso. Esses últimos (Antístenes, Platão e outros) no lugar de se ocuparem “da filosofia erística” [6], em que um *lógos* tenta vencer outro, deveriam “buscar a verdade” (*alétheia*) e “formar seus discípulos para a prática da vida política” [4-5], porque é mais importante, pensa Isócrates, “ser capaz de opinar (*doxázein*) de maneira razoável sobre o que é útil, do que conhecer (*epístasthai*) com exatidão o que é inútil”, e “se destacar um pouco no que é grande, do que muito no que é pequeno”, naquilo que “nada serve para a vida” [5].

Toda essa discussão, que vem antes do elogio propriamente dito, parece não ter ligação alguma com o restante do texto, como Aristóteles já indicara, em sua *Arte Retórica*.¹⁶ Mas talvez não seja assim. Depois das críticas, apresentadas aqui de modo sumário e lacunar, Isócrates se lança ao elogio “desta mesma” Helena [15], a que fora objeto da defesa de Górgias, mas que também é a Helena de Homero, de Ésquilo, de Eurípidas e de tantos outros.

Helena, filha de Zeus, dele recebeu o maior dos bens [16]. Porque, se Hércules, outro filho de Zeus, dele recebeu a força, Helena recebeu a beleza, capaz de dominar a força. Foi a beleza de Helena que fez Teseu, herói de Atenas, raptá-la de Esparta ainda menina, e levá-la para a Ática, onde permaneceu até que seus irmãos – Castor e Pólux – trouxessem-na de volta. Este primeiro sequestro não foi obra de um personagem duvidoso quanto às suas virtudes como Páris, mas de um herói civilizador, o responsável, segundo a tradição, pela união das comunidades da Ática em um único Estado, Atenas. Exterminador de bandidos e de seres monstruosos – o Minotauro foi o mais famoso deles, mas não o único – libertador de homens, inspirador da democracia, Teseu alcançou a virtude completa e absoluta (*pantelê*), sem que nada lhe faltasse de coragem (*andreía*) ou sabedoria (*sophía*) [21]. Na figura de Teseu, Isócrates concentra as virtudes que os socráticos buscavam unir na definição de *areté*, o que parece ser um contraponto à tentativa deles de esgotar nas palavras e em uma ciência (*epistéme*) o que poderia ser conhecido apenas na ação. Além disso, faz

¹⁶ Aristóteles. *Arte Retórica*. 3.14.1.

Teseu superar a todos na coragem (a coragem era a maior das virtudes da escola de Antístenes), até mesmo Hércules (herói e modelo dos cínicos).

Teseu não ter resistido a Helena significa dizer que o mais excelente dos homens foi dominado por um poder maior. Mas o que surge como falha logo se revela uma virtude: se aqueles que amaram Helena foram homens excelentes, Helena, de objeto de ruína, se transforma em objeto excelentemente desejável. Por esse motivo é que mesmo Páris demonstrou valor ao raptá-la. Tendo sido escolhido juiz de uma competição entre as deusas para decidir qual delas era a mais bela, Páris recebe algumas propostas para facilitar seu julgamento: Hera lhe promete toda a Ásia, Atena garante torná-lo invencível nas batalhas, e Afrodite, por fim, lhe oferece a mão de Helena. Incapaz de decidir usando apenas o critério da beleza, por estar atordoado pela presença das três divindades, Páris escolhe Helena, levando em conta que ao lado dos prazeres – que são preferíveis a muitas outras coisas, diz Isócrates, mesmo na opinião das pessoas sensatas – Páris conseguiria o mais importante, ser genro de Zeus e o mais admirado dos homens, por ter uma mulher como Helena para si [41-43].

Ora, Páris havia sido escolhido como juiz pelas deusas, o que bastaria para não deixá-lo privado de valor e inteligência [46]. Mais do que isso: como criticar um homem que escolhe uma mulher pela qual até os deuses disputaram? Como não seria insensato, tendo visto as deusas disputarem pela beleza, ignorar justamente a beleza, desconhecendo ser este o maior dos dons?[48] Foi em sua busca que os gregos se uniram, lançando-se ao mar rumo à Tróia. Não lutaram apenas por estarem comprometidos com o juramento feito antes da escolha de Menelau por Helena, de que o homem por ela escolhido como esposo teria o apoio de todos os chefes gregos [40-41]. Da mesma maneira, os troianos não lutaram somente por Páris: tanto uns quanto os outros combateram em Tróia pela beleza, da qual Helena participava (*metéxo*) totalmente, uma guerra na qual o envolvimento dos deuses dividiu o mundo entre a Ásia e a Europa, entre a Grécia e Tróia. Para todos os envolvidos, mais valeria morrer lutando por Helena que viver sem enfrentar esses perigos [51-53].

Isso porque a beleza é “o que há de mais venerado, honrado e divino entre tudo o que existe”, dotada de um poder (*dynamis*) fácil de se compreender: há muitas coisas que não participam (*metéxo*) em nada da coragem, sabedoria ou do senso de justiça (*sophrosyne*), mas, ainda assim, são muito estimadas pelos homens. No entanto, se forem despojadas da beleza, nós passaremos da estima ao desprezo em relação a elas. Até mesmo a virtude (*areté*) é tão altamente considerada por ser a mais bela das maneiras de ser, o mais belo modo de se viver [54]. A superioridade da beleza também se comprova pelo seguinte: todas as outras coisas de que necessitamos deixam de afetar nossa alma (*psyche*) no instante em que as alcançamos. As coisas belas, no entanto, são o objeto de um constante, de um permanente amor apaixonado (*éros*), “que nasce conosco” e é muito mais forte do que qualquer vontade ou deliberação que pudéssemos contrapor a ele [55].

O que temos, ao final do texto de Isócrates, é mais do que um elogio de Helena de Tróia. É, evidentemente, um elogio da beleza, e de seu poder sobre nós. Mas é também – e isso parece indicar a unidade do discurso – a apresentação e a defesa da filosofia isocrática, ou, pelo menos, de um aspecto muito importante da posição que Isócrates assume na compreensão do que seria a “*philosophía*” ou do que ela deveria ser. Para ele, buscar a verdade e beneficiar a vida dos homens é o que se espera do trabalho dos “filósofos” ou mestres da *paideía*. Nada disso ele encontrava no que os erísticos e os socráticos faziam, seja em suas disputas, que lhe pareciam estéreis, seja em suas abstrações, que lhe pareciam inúteis. Os que ensinavam os discursos políticos e o virtuosismo dos *lógoi* tampouco tinham como propósito o bem

comum: o que lhes bastava era tomar o dinheiro de seus alunos [6]. É uma *paideía* definida em contraste com essas a que Isócrates apresenta, preocupada com a formação política para a vida pública sem desdenhar do que há de mais importante: a beleza, que não pede justificativa ou defesa por ser o ponto axial da existência. Sem a beleza, já disse Isócrates, tudo se torna desagradável, não escapando nem mesmo a sabedoria, a coragem ou o senso de justiça, virtudes que são admiradas, antes de tudo, por serem belas, isto é, por serem capazes de fazer nascer belas formas de vida, belas maneiras de ser. Importa notar que Isócrates não se preocupa com uma definição da beleza: ele não procura um conceito, não diz o que ela é, o que está bem de acordo com sua ideia de filosofia, que não cultiva anseios epistemológicos. Em seu texto, não sabemos o que faz de Helena a mais bela das mulheres. Não vemos seu corpo. E nisso Isócrates não está desacompanhado. Homero não descreve Helena. Temos retratos de deuses e deusas, de homens e mulheres, mas diante de Helena o poeta silencia. Sabemos que Afrodite tem

(...) o pescoço belíssimo,
os seios ricos de encanto e os olhos inquietos e vivos,¹⁷

mas de Helena conhecemos apenas os efeitos que resultam de sua presença. Isso, talvez, porque a beleza não pode ser definida: tanto para o poeta quanto para o prosador, uma definição da beleza será também sua redução ao âmbito das palavras, aos limites do discurso, seja ele de que tipo for. O discurso pode – e deve – ser belo, mas não é capaz, obviamente, de esgotar a beleza. Se Isócrates não a define é porque considera a tentativa fadada ao fracasso: uma definição da beleza, por melhor que seja, não é a beleza, e pode, até, nem ser bela. O que Isócrates fez em seu elogio foi evocar a beleza de Helena, criando um belo discurso, provocando a experiência da beleza por meio das palavras, sem esperar, com isso, circunscrevê-la.

Considerar a beleza como “o que há de mais venerado, honrado e divino entre tudo o que existe” mesmo não se ocupando em definir sua natureza ou “reduzi-la ao conceito” explica porque, para Isócrates, a *philosophía* não poderia se tornar *epistéme*, um conhecimento certo a guiar as ações e deliberações humanas. Acima dos saberes e das virtudes, a beleza se coloca como o ponto de fuga, a perspectiva do campo em que a experiência da vida acontece. Ela não pode ser o objeto de um saber porque é a garantia do valor dos saberes, sem se identificar com eles. Um conhecimento que não for belo, que não for benéfico para a vida, que não criar “belas formas de ser” e não participar do que é bom e nobre, não será um saber desejado. Para Isócrates, essa é a verdade (*alétheia*), que se dá no mundo, não no texto ou discurso.

Ao escolher o mais importante dos temas como motivo de seu *Elogio de Helena*, Isócrates se coloca à altura daqueles homens que escolheram a mais bela das mulheres – e que se sacrificaram por isso. O corpo de Helena, mais poderoso do que qualquer *lógos*, do que qualquer deliberação, é ao mesmo tempo a beleza manifestada e indescritível. Ao colocar no centro de seu discurso e de sua *philosophía* o que a palavra não pode dominar, mas apenas sugerir – se desejar ser verdadeira e boa aos homens e ao bem comum – Isócrates aponta para o que continua importante ainda hoje: a necessidade de uma *educação estética do homem*, uma educação para a beleza – dos atos e das coisas.

¹⁷ Homero. *Ilíada*, III, 396-397.

Ao final da *Iliada*, Helena de Tróia agradece a Heitor, já morto, por jamais ter ouvido dele um único termo grosseiro contra si.

Talvez Heitor não tenha sido o único a tratar bem de Helena.

Referências bibliográficas:

ARISTOTE. Art Rhétorique. Trad. J. Volquin et J. Chapelle. Paris: Garnier, 1960.

ÉSQUILO. Agamêmnon. Trad. de Jaa Torrano. SP: Iluminuras, 2004.

FERNANDO PESSOA. O Guardador de Rebanhos e outros poemas. SP: Círculo do Livro, 1990.

HEILBRUNN, Gunther. *The Composition of Isocrates' Helen*. Transactions of the American Philological Association. Vol. 107 (1977), pp. 147- 159.

HOMERO. Iliada. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

_____. Odisseia. Tradução de Carlos Alberto Nunes. SP: Melhoramentos, 1962.

ISOCRATE. Discours. Trad. G. Mathieu et A. Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1928 (4 vol.).

ISOCRATES. Trad. G. Norlin, The Loeb Classical Library, Harvard University Press. London: William Heinemann Ltd., 1954 (3 vol.).

ISÓCRATES. Discursos. Trad. J. M. Guzmán Hermida, Madrid, Ed. Gredos, 1979 (3 vol).

KENNEDY, George A. *Isocrates' Encomium of Helen: A Panhellenic Document*. In Transactions and Proceedings of the American Philological Association. Vol. 89 (1958), pp. 77-83.

PAPILLON, Terry L. *Isocrates on Gorgias and Helen: The Unity of the "Helen"*. In The Classical Journal. Vol. 91, No. 4 (Apr. - May, 1996), pp. 377-391.

Perseus Texts & Translations. (1997-2011, <http://hydra.perseus.tufts.edu>).

POULAKOS, John. *Argument, Practicality, and Eloquence in Isocrates' "Helen"*. In Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric. Vol. 4, No. 1 (Winter, 1986), pp. 1-19.

WORMAN, Nancy. *The Body as Argument: Helen in Four Greek Texts*. Classical Antiquity. Vol. 16, No. 1 (Apr., 1997), pp. 151-203.

Recebido para publicação em 08-05-11; aceito em 29-06-11