

Tecendo o tempo: Um breve estudo sobre o *kairós* em Isócrates

Diogo Quirim¹

Submetido em Setembro/2015

Aceito em Outubro/2015

RESUMO:

Neste estudo, meu objetivo é investigar o que significa o termo *kairós* e a maneira como ele é utilizado na filosofia de Isócrates. Minha hipótese geral é que o *kairós* pode ser definido tanto como oportunidade quanto como contexto. Por fim, busco apresentar em quatro tópicos o *kairós* nos textos isocráticos, sendo eles: a) o *kairós* como oportunidade que surge em meio ao acaso; b) os discursos devem participar do *kairós*; c) as opiniões devem estar próximas ao *kairós*; d) os acontecimentos passados são uma herança da comunidade e devem ser interpretados *en kairōi*.

Palavras chave:

Isócrates — *kairós* — filosofia grega — retórica.

ABSTRACT:

In this study, I am to research the meaning of the term *kairós* and its uses in the philosophy of Isocrates. The central hypothesis in this paper argues that the *kairós* can be defined both as opportunity and as context. Finally, I try to present on four topics the *kairós* in isocratic texts, namely: a) the *kairós* is an opportunity that arises by chance; b) speeches should participate in the *kairós*; c) opinions should be close to the *kairós*; d) past events are a community's heritage and should be interpreted *en kairōi*.

Keywords:

Isocrates — *kairós* — Greek philosophy — rhetoric.

¹ Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sob orientação do Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas. E-mail: diogquirim@gmail.com.

Introdução

Em 2014, defendi, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, a minha dissertação de mestrado, intitulada “*Recontar as coisas antigas com novidade e as novas de uma forma antiga*”. O *kairós na philosophía de Isócrates: filosofia grega e historiografia contemporânea*. (QUIRIM, 2014). Nela, investiguei a influência da ideia de *kairós* na filosofia isocrática, as posições dessa filosofia dentro do cânone filosófico ocidental, e tracei algumas analogias com questões de interesse da historiografia contemporânea. Através desse artigo, tenho por objetivo apresentar alguns temas elaborados durante o meu estudo, especificamente os usos do termo *kairós* nos textos isocráticos, seus possíveis significados e consequências para suas opiniões filosóficas.

Kairós é uma palavra sem um correlativo muito preciso no português, e apresento aqui algumas definições dicionarizadas para uma aproximação superficial do tema, embora esteja consciente do cuidado de nunca emancipar as definições dicionarizadas de seu contexto histórico. Segundo o *A Greek-English Lexicon*, de Liddell e Scott (LIDDELL; SCOTT, 1883, verbete *kairós*), pode significar: justa medida de uma coisa para outra, proporção, conveniência ou a exata relação entre duas coisas; referindo-se a lugar, o ponto certo, a parte vital de um corpo; referindo-se a tempo, é o momento certo, o instante exato para agir, o momento crítico ou um momento particular; no plural, *kairoí*, significa “os tempos”, o estado das coisas. No *Dictionnaire Grec-Français*, de Bailly (BAILLY, 2000, verbete *kairós*), os significados são muito semelhantes a estes, talvez sendo acrescentadas apenas as noções de circunstância e de um lugar conveniente. Pierre Chantraine, por sua vez, no *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, além das acepções já elencadas, adiciona a ideia de um ponto preciso em que se toca o objetivo ou o alvo. No verbete correlato *kaîros*, é possível seguirmos algumas pistas sobre a etimologia da palavra:

Todos os empregos de *kaîros* e derivados são técnicos e evocam, por outro lado, a noção de “nó, fios amarrados, unidos”. A etimologia é obscura [...], mas a palavra pode estar associada a *kairós*, que seria um uso figurado (“o ponto exato, o ponto de encontro, o nó”?) com mudança de acento. (CHANTRAINE, 1999, verbete *kaîros*).²

A mudança de acento também é aventada por Onians em *The origins of the European thought*, assim como a origem comum dos termos *kairós* e *kaîros* e o pertencimento ao campo semântico da tecelagem. Nas palavras do autor:

² Todas as traduções nesse artigo são de minha responsabilidade. Além disso, nas citações, mantenho as transliterações originais dos termos gregos.

Nós podemos agora suspeitar que *kairos* e *kairós*, dos quais temos razões para acreditar que significavam a abertura, a passagem através da qual os arqueiros tentam atirar, eram originariamente a mesma palavra. A diferenciação por aqueles que inseriram os acentos não prova mais, por sua origem, que os casos acima citados de *demós* e *dēmos*, *myrioi* e *myrioi*, etc. O uso na tecelagem explicará melhor o sentido de “tempo crítico”, “oportunidade” [...]; pois nela a abertura da urdidura permanece por tempo limitado, e o “tiro” deve ser feito enquanto está aberta. A crença na tecelagem do destino com a extensão dos fios da urdidura representando a extensão do tempo pode ter auxiliado esse uso de *kairos*. (ONIAN, 1951, p. 346-347).

A imaginação do *kairós* como uma abertura, uma passagem através da qual os arqueiros deveriam atirar para penetrar o seu oponente em um ponto fatal, também aparece na *Iliada* numa passagem em que Menelau afirma que a “flecha aguda” não lhe perfurou *en kairiōi*, em que o sentido desta expressão parece certamente abarcar um ponto crítico capaz de ocasionar a morte. (HOMERO, *Iliada*, 184-187). Esse pertencimento da palavra *kairós* a dois universos semânticos distintos — da batalha, através do ponto vital que o arqueiro deveria atingir, e da tecelagem, como o instante oportuno da abertura da urdidura em que a tecelagem do destino é a própria metáfora do tempo — serve de boa introdução para a hipótese a ser defendida neste artigo. Nela, defendendo que a ideia de *kairós* em Isócrates argumenta em prol de uma filosofia que não almeja uma desvinculação entre a verdade e a particularidade, em que a singularidade de cada caso e de cada trama de contextos não é obstáculo para um discurso legítimo, mas sua prerrogativa. Deste modo, para explicar e exemplificar os usos isocráticos da noção de *kairós*, utilizo-me de um ditado popular na língua portuguesa como recuso didático: “estar no *lugar* certo, na *hora* certa”. Ele é capaz de desenvolver as duas acepções de *kairós*, a seguir: a) o *kairós* como **oportunidade** surgida a partir de um caso específico, em que os elementos do “lugar” e da “hora”, que na verdade subentendem a particularidade de um contexto, fazem com que a oportunidade e o decorrente sucesso em uma ação sejam possíveis, que um ponto vital do inimigo se torne visível por um tempo limitado; b) o *kairós* como o **contexto** único e jamais passível de repetição, aquilo que faz com que a história apenas se desenrole de uma forma e de uma só vez, e que, por sua configuração específica, faz despertar a oportunidade.

Kairós e Skopós

Antes de nos aprofundarmos no modo como o termo *kairós* aparece nos textos isocráticos, acredito que seja mais proveitoso lermos e comentarmos o que alguns autores têm a dizer sobre a noção de *kairós*. Barbara Cassin, no livro intitulado *O efeito sofístico*, assim se manifesta:

Kairós, uma das palavras gregas mais intraduzíveis, é certamente, tendo por base, por um lado, o corpus hipocrático, por outro, a poesia pindárica, um próprio da temporalidade sofística. Eu enfatizaria, sem precaução, alguns de seus traços mais pertinentes do que outros para a retórica do tempo. Em primeiro lugar, por que o *kairós* é perigoso? É, como no instante zen do arco-e-flecha, o momento de abertura dos possíveis: o da ‘crise’ para o médico, isto é, da decisão entre a cura ou a morte, o da seta lançada para o arqueiro pindárico ou trágico, entre o acerto e o erro. O *kairós*, diferentemente do *skopos* (a meta, que se considera no centro do alvo), denomina, para Onians, o ponto em que ‘uma arma poderia penetrar de maneira fatal’: trata-se da seta como destinal, atingindo o coração. É o nome da meta na medida em que depende inteiramente do instante, o nome do lugar na medida em que é integralmente temporalizado: [...]. (CASSIN, 2005, p. 206-207).

Em Cassin, percebemos que a analogia do arqueiro elencada por Onians se repete, enfatizando a ideia de um instante propício para o tiro. Podemos dizer que, a partir do texto da autora, ela enfatiza a correlação entre dois aspectos dos sentidos de *kairós*: o aspecto temporal e o aspecto especial. Portanto, a relação entre *kairós* e um “instante crítico” não é apenas temporal: ele é a “meta na medida em que depende inteiramente do instante”, ou o “lugar integralmente temporalizado”. O *kairós*, então, se constitui como um instante único — totalmente distinto de um tempo linear, cumulativo e quantitativo — em que os fios do espaço e do tempo se entrelaçam de um modo peculiar formando um tecido que nunca mais poderá ser elaborado da mesma forma. Neste ponto, então, é bastante sensato que atentemos para a distinção realizada por Cassin entre o *kairós* e o *skopós*. Se utilizei a analogia da tecelagem para exemplificar uma conjunção única entre os fios do espaço e do tempo, formando assim uma trama que só pode ser singular, foi para esclarecer a acepção de *kairós* como **contexto**. Por outro lado, para concebermos mais acuradamente a acepção de *kairós* como **oportunidade**, se faz instrutiva a analogia com a arqueria.³ Uma representação bastante adequada ao que Barbara Cassin define por *skopós* seria um arqueiro treinando tiro ao alvo, ou participando em uma competição na qual existem regras; a meta é fixa, está sempre no mesmo lugar, à mesma distância e imóvel, não importa se estamos em julho ou dezembro, se faz quarenta ou quinze graus, se chove ou venta. O objetivo, a meta, o *skopós* se dispõe sempre de maneira estável e uniforme, independente dos contextos circundantes. Por outro lado, o *kairós* instaura essa meta ou alvo como inteiramente dependente do instante. Para exemplificar, pensemos que este arqueiro, em vez de estar em uma competição na qual a meta é fixa, está em meio a uma batalha, em que tanto ele quanto os inimigos se movem, caem e se levantam, matam e tentam escapar da própria

³ Utilizo-me aqui de um anglicismo, para não confundir a técnica com o instrumento do qual ela é a perícia.

morte, num ambiente em que ser o arqueiro mais certo não garante, necessariamente, a vitória ou a derrota, pois há acontecimentos que escapam ao poder de decisão, ao conhecimento, à sagacidade ou à habilidade do indivíduo. Os inimigos vestem armaduras e escudos, que podem esconder os pontos vitais e que dificultam a tarefa do tiro preciso. Contudo, por alguns segundos, um soldado inimigo baixa o escudo, por qualquer que seja o motivo dentro do caos da batalha, e revela o pescoço desprotegido entre o elmo e a couraça. Neste momento, o *kairós* anuncia-se como o *instante crítico*, em que a própria meta (enquanto oportunidade de acerto em um ponto vital) é efêmera, e o lugar é temporalizado, na medida em que o posicionamento do arqueiro, próximo ao inimigo, só se tornou vantajoso graças ao seu vacilo, e não se pode hesitar no disparo — perder a **oportunidade** do momento advinda das circunstâncias —, já que em breve o oponente voltará a se guarnecer. Nesse ponto, talvez seja até mesmo mais interessante abandonar o termo “meta” utilizado por Cassin, pois, a meu ver, o *kairós* indica menos o ponto vital a ser atingido pelo disparo do arqueiro, ou seja, o pescoço descoberto entre o elmo e a couraça, que a própria abertura desprotegida propiciada pelas circunstâncias em um instante fugaz, assim como a oportunidade que ela proporciona. Cassin, em outro momento, chega a apontar nesse sentido ao afirmar que o *kairós* é autotélico, ou seja, tem o seu fim e sua finalidade em si mesmo, sendo o *póros* — a “passagem” — que prescinde do alvo fixo do *skopós*, mergulhando-se num caso, pois, em se tratando de *kairós*, não há nada de geral, somente casos. (CASSIN, 2005, p. 208).

Kairós e o acaso

Logo nos primeiros momentos do discurso intitulado *Contra os sofistas*, Isócrates faz uma afirmação aparentemente banal, mas que pode trazer um desenvolvimento interessante ao nosso raciocínio. Isócrates sustenta que prever o futuro não é próprio da nossa natureza como seres humanos, e, para demonstrar o quão distante estaríamos de tal sabedoria/discernimento — o termo utilizado é *prónēsis* —, Homero representou por diversas vezes ou deuses deliberando sobre o futuro, para demonstrar que, se para a natureza divina tal conhecimento não era presente, muito menos o seria para a natureza humana. (ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 2). No livro *A prudência em Aristóteles*, Pierre Aubenque afirma que o acaso (*týche*) em Aristóteles tem por consequência a imprevisibilidade do futuro. Se, por um lado, o acaso, sendo imprevisível e eliminando a possibilidade de um destino já traçado, liberta os humanos para o seu próprio arbítrio, por outro, torna a sua existência precária, considerando não existir um conhecimento preciso

sobre o que fazer em todas as situações ou antever as consequências de suas ações no futuro:

Nesse sentido, o ‘acaso’ que Aristóteles reconhece no mundo, e que tem por corolário a imprevisibilidade do futuro, liberta o homem ao mesmo tempo em que torna sua existência precária e ameaçada. A *týchē* da tragédia se laiciza e se humaniza abrindo-se à deliberação.[...] Parece que o *kairos* teve de início uma significação religiosa, remetendo às iniciativas arbitrárias de um Deus que ‘joga’ com o tempo. Paulatinamente, no entanto, ao mesmo tempo em que a noção de Deus se racionaliza e torna-se incompatível com a idéia de um comportamento caprichoso, a noção de *kairos*, não mais empregada em relação a Deus, mas sempre traduzindo o caráter casual de nossa experiência no tempo, se laiciza e humaniza: o *kairos* não é mais o tempo de uma ação divina decisiva, mas o da ação humana possível, que se insere na trama frouxa de uma Providência razoável, porém distante. O *kairos* é o momento em que o curso do tempo, insuficientemente dirigido, parece como que hesitar e vacilar, para o bem ou para o mal do homem. Se o *kairos* terminou por significar a ocasião favorável, compreende-se que tenha podido significar o contrário, o instante ‘fatal’ em que o destino se direciona para a infelicidade. [...] Embora fisicamente desvalorizado como degradação da eternidade, o tempo, em Aristóteles, é objeto de uma reabilitação antropológica, pois, em virtude de sua própria estrutura contingente, é o auxiliar benevolente (*synergós agathós*) da ação humana. É preciso compreender ainda os ‘acazos’ que ele nos oferece. Se é ferida, é também remédio. Mas há remédios que agravam a ferida quando são empregados a contratempo. E médicos que matam seus pacientes porque suas prescrições são gerais, ou seja, atemporais, enquanto se vive e morre no tempo. Qual ‘senso’ que, como vimos, não é ciência e tampouco unicamente favor divino, nos permitirá, então, fazer o bem no tempo, ou seja, a tempo, *en kairōi*? Píndaro já sugerira um nome: *phronēin*. (AUBENQUE, 2003, p. 168-170).

Ao contrário dos usos antigos de *kairós* e *kairos* que elencamos acima, envolvidos nos contextos da tecelagem ou da arqueria, Aubenque fala de um processo de “laicização” da ideia de *kairós*, em que o termo, que outrora significava as divindades “jogando no tempo” de forma caprichosa, sem protagonismo humano, progressivamente passou a significar a ação humana possível, o instante decisivo. Esse *kairós* “humanizado” é uma ocasião, uma circunstância no tempo em que nossa ação hesita tanto para o bem quanto para o mal, na qual a nossa escolha pende tanto para o sucesso quanto para o erro. Acredito que a busca pela origem do termo — se bastante material, vinculada à tecelagem ou à arqueria, ou divina — é estéril, e todos esses significados são alusivos de um campo semântico que nunca tem origens claras nem mesmo fronteiras limitáveis ou identidades discerníveis. O principal, por hora, é atentarmos para a associação entre *kairós* e *phronēsis*, que pode ser bastante notada em Isócrates de modo análogo ao que percebe Aubenque em Aristóteles. O futuro, em Isócrates, é imprevisível e objeto de deliberação, sendo, portanto, território nebuloso das incertezas. Ao afirmar que estamos distantes da sabedoria da

presciência (ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 2), o termo utilizado por Isócrates para definir essa sabedoria ou discernimento é *phrónēsis*, não por acaso o mesmo termo utilizado por Aúbenuque para definir o senso responsável por “fazer o bem no tempo”, tomar a escolha certa em determinada ocasião particular.

Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant, em *Cunning intelligence in Greek culture and society*, sustentam que tanto a *týchē*, que tem por consequência a imprevisibilidade do futuro para Aúbenuque, quanto o *kairós* formam um par complementar que define bem o ambiente da navegação e a atividade humana que isso envolve. A *týchē* surgiria, portanto, desde o período arcaico como um poder ambivalente e ambíguo, representado como divindade sendo filha do Oceano com Tétis, uma deusa do mar. Por isso, simboliza, de certo modo, tanto a mudança quanto a mobilidade, apresentando seu aspecto negativo que manifesta a condição humana como um indivíduo atingido pelas ondas, sendo carregado pelos ventos e arrastado indefeso pelo mar gigantesco sem que nada possa fazer. No entanto, a *týche*, de acordo com Vernant e Detienne, não seria análoga apenas a essa superfície mutável e violenta do mar. Seu lado positivo — completando a referida ambivalência — é que a *týchē* também, vez por outra, é quem toma conta do leme e guia a embarcação de volta ao porto em segurança. Assim como as tentativas humanas de providência encontram um futuro que é opaco e indiscernível claramente, a arte do timoneiro só pode ser exercida em meio a incerteza e instabilidade do mar revolto, e o papel deliberativo consciente exercido pelo leme não pode ser dissociado do movimento imponderável e inevitável das ondas. (DETIENNE; VERNANT, 1991, p. 223). Ainda, sobre o *kairós* e a *týchē*:

A mesma extensão de escopo caracteriza o segundo termo desse par, Kairos, a oportunidade favorável, cuja ambivalência corresponde a da Tyche. Embora Kairos não seja, estritamente falando, um poder do mar como a Tyche, ele tem conexões especiais com o mundo do mar. [...] Aristóteles afirma que na arte da navegação não pode haver um conhecimento geral aplicável a cada caso particular, nenhum conhecimento certo de todos os ventos que movimentam as águas do mar. Mesmo para o mais experiente dos pilotos Pontos sempre permanece como o Desconhecido. A excelência de um navegador não pode ser medida pelo escopo do seu conhecimento, mas antes por sua habilidade de prever e descobrir com antecedência as armadilhas que o mar coloca para ele, assim como as oportunidades oferecidas para a sua inteligência como piloto. [...] Kairos, associado com Zeus Oúrios que representa a oportunidade, espera pelo momento propício o qual o bom piloto deve apreender, tendo previsto de longe a oportunidade que surgirá para que ele exerça a sua *téchnē*. Deste modo, o Kairos marítimo de Velia, apoiado por Zeus Oúrios, pode ser visto como uma reflexão da ambigüidade da Tyche dentro do contexto limitado da temporalidade. Mas formem eles de fato um par ou não, tanto Tyche quanto Kairos enfatizam uma característica essencial da arte da navegação: a cumplicidade necessária entre o piloto e o elemento do mar. (DETIENNE; VERNANT, 1991, p. 223-225).

A ambivalência da *týchē*, portanto, também encontraria seus aspectos correspondentes no *kairós*. Lembremos que Aubenque apresenta o *kairós* como um instante fugaz no tempo em que a ação humana vacila entre o bem e o mal, entre o acerto e o erro, possuindo, portanto, aspectos positivos e negativos. Segundo Detienne e Vernant, em Aristóteles encontramos que sobre a navegação não pode existir nenhum conhecimento geral que seja aplicado a todas as circunstâncias particulares. No entanto, essas circunstâncias particulares, confundidas com o próprio mar, fornecem a oportunidade para que o timoneiro exerça a sua especialidade — sua *téchnē* —, em que sua escolha pode levar à salvação ou ao naufrágio da embarcação. Em Platão, também encontramos um trecho em que o *kairós* aparece como o instante em que ocorre a “abertura” para o exercício da *téchnē*, em que a flecha deve ser desferida em um ponto vital. O personagem “Ateniense”, nas *Leis*, aponta tanto acasos (*týchai*) como acidentes (*symphorai*) de todos os tipos produzindo leis, seja através das guerras que derrubam governos, seja pela penúria, seja por epidemias. Conjuntamente a um Deus que controla todas as coisas, existiriam ainda mais três elementos regentes dos acontecimentos, referindo-se aos assuntos humanos: o acaso (*týchē*), o *kairós* e a *téchnē*, significando essa última as especialidades e habilidades provindas de nossa cultura e conhecimento. Por fim, sobre essa manifestação da nossa capacidade de exercer a *téchnē* em meio às forças do acaso que independem de nós, afirma o personagem platônico “Ateniense” que, diante de uma tempestade, é mais vantajoso possuir a habilidade de um timoneiro, se utilizada no *kairós* (*kairóti*), que não possuí-la. (PLATÃO, *Leis*, IV, 708e-709d).

Navegando através de uma tempestade, com ventos violentos e imprevisíveis, ondas que podem conduzir a embarcação de um lado a outro sem que o controle da situação seja pleno, não há ciência segura de um timoneiro sobre o modo como ele deva agir e quais decisões ele deva tomar para retornar ao porto a salvo. A experiência da vivência no mar e o conhecimento das características climáticas de cada região, o domínio do barco utilizado, uma boa avaliação da situação crítica presente em meio à tormenta, o que quer que seja capaz de torná-lo mais apto a lidar com a situação, pode auxiliar o timoneiro a ter uma melhor sorte e um melhor destino em sua empreitada, mas nada o garante com certeza absoluta que aportará seguro; a *týchē*, tal como o mar, é uma força ambivalente, que tanto pode ser aproveitada como oportunidade surgida para salvar-se de um naufrágio quanto pode propiciá-lo. A cumplicidade entre o timoneiro e o mar, a inseparabilidade entre o leme e a violência das ondas, tem algo a nos instruir sobre a nossa

hipótese central, de que o *kairós* em Isócrates pode ser lido com duas acepções, tanto como **oportunidade** quanto como **contexto**. Assim como o timoneiro aproveita as suas oportunidades de ação dependendo do movimento das ondas e as suas oportunidades de ação só surgem também graças ao movimento peculiar das ondas, a oportunidade e o contexto que fazem surgir o instante propício do *kairós* são indissociáveis.

O *kairós* não é racionalmente determinável

Neste momento do texto, convém retornarmos ao estudo de Pierre Aubenque sobre a prudência em Aristóteles. Tratando do *kairós*, Aubenque afirma que Aristóteles também se deparou com a impossibilidade de sua determinação racional. Então, cita Dionísio de Halicarnasso, o qual expressou que nenhum filósofo pudera dizer nada de relevante sobre o *kairós* e, apesar disso, o próprio Dionísio ofereceria involuntariamente uma pista dessa carência; o *kairós* não pertence ao conhecimento seguro ou à ciência (*epistémē*), mas à opinião (*dóxa*), o que impede que seja apresentado de forma geral e metódica:

Mas aqui Aristóteles se choca, como seus predecessores, com a impossibilidade de fornecer uma determinação racional do *kairós*, sem o discernimento do qual não pode haver, no entanto, boa ação. Dionísio de Halicarnasso lamentará, mais tarde, por nenhum filósofo ou retórico ter podido dizer nada de útil sobre o *kairós*. Contudo, endereçando sua censura principalmente a Górgias, ‘o primeiro a tentar escrever a respeito’, acaba por fornecer involuntariamente a razão dessa carência. Com efeito, Dionísio nos diz, sem dúvida seguindo Górgias, que o *kairós* não pertence à ciência, mas à opinião (*oud’ hólōs epistēmēi tberatós estin ho kairós, allá dóxēi*) e, por conseguinte, jamais poderíamos esperar uma ‘apresentação geral e metódica’ da questão, menos ainda uma técnica de aplicação. Isócrates desenvolverá o mesmo tema em *Antídosis*: não é por conhecimentos gerais mas pela opinião que nos familiarizamos com as circunstâncias (*kairōi*), as quais, em sua diversidade infinita, escapam a ciência. (AUBENQUE, 2003, p. 162).

Em Isócrates, existem diversas passagens em que se torna clara a valorização de um conhecimento menos seguro e mais humano (*dóxa*) em detrimento da crença em verdades estáveis e atemporais (*epistémē*), talvez daí advindo a importância que o termo *kairós* assume em sua filosofia. No *Contra os sofistas*, criticando os chamados “erísticos”, Isócrates afirma que as pessoas que seguem as *dóxai* mais frequentemente concordam entre si e têm melhor êxito do que aquelas que se arrogam de possuir a *epistémē* e fingem conhecer o futuro, sem serem capazes de nada dizer sobre o presente. (ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 8). Na *Antídosis*, dois trechos são bastante alusivos quanto ao ceticismo de Isócrates em relação à

epistēmē e quanto à legitimação de um conhecimento provindo das *dóxai*: primeiramente, defende que não é da natureza humana alcançar a *epistēmē* daquilo que devemos fazer ou dizer, e a sabedoria consiste em ser capaz, através de suas *dóxai*, de chegar ao melhor caminho a ser seguido (ISÓCRATES, *Antídosis*, 270-271); ainda, afirma que cabe ao estudioso da filosofia tornar as suas opiniões o mais próximas possível das circunstâncias (*tón kairón engytérō tais dóxais génōntai*), pois os assuntos humanos escapa um conhecimento seguro. (ISÓCRATES, *Antídosis*, 184).

Portanto, considerar as *dóxai* um conhecimento legítimo e dar relevância à relação entre conhecimento e *kairós*, em Isócrates, são situações interligadas. Para entender o que se quer dizer com “o *kairós* não é racionalmente determinável” e com “sobre o *kairós* não é possível um conhecimento seguro, apenas opinião”, analisemos mais cuidadosamente a passagem de Dionísio de Halicarnasso citada por Aubenque. Em *De compositione verborum*, tratando do prazer gerado nos textos, através de várias abordagens como no ritmo das palavras, nas metáforas variadas, na fuga das redundâncias, Dionísio alega que não existem regras universais que demonstrem como causar prazer nos discursos em todas as situações, ou mesmo como, quebrando tais normais, se gera deleite. Isso acontece pelo fato de o prazer surgir tanto das similaridades (*homoiogenón*) quanto das diferenças (*anomoiogenón*), ou das consonâncias e dissonâncias. Por isso, é preciso buscar o *kairós* em todos os casos, porque o *kairós* é a medida mais poderosa (*krátiston métron*) do prazer e do desgosto. Contudo, sobre ele, nenhum orador ou filósofo conseguiu estabelecer um tratado. Górgias de Leontinos teria sido o primeiro que escreveu acerca do assunto, mas nada do que escreveu, para Dionísio, foi relevante. No que se refere ao *kairós*, defende, não se pode apreender nada de caráter geral (*katholikḗn*), metódico ou técnico, nem mesmo pode ser entendido completamente pela ciência — como *epistēmē*, um conhecimento estável e metodicamente expresso —, mas apenas pela opinião. No entanto, aqueles que praticam compreendem melhor o *kairós*. Por outro lado, os que abdicam da prática dificilmente podem compreendê-lo, e, quando o fazem, é simplesmente pelo acaso (*apó týchēs*). (DIONÍSIO DE HALICARNASSO, *De compositione verborum*, 12).

Para Dionísio de Halicarnasso, portanto, o *kairós* é um *métron*, ou seja, uma medida que permite saber em qual circunstância específica as consonâncias ou as dissonâncias são mais apropriadas para causar prazer. No entanto, o *kairós* não pode ser ensinado, embora possa ser melhor percebido através da prática, talvez sendo comparável contemporaneamente a algo como o *timing* dos comediantes para fazer uma determinada piada, ou mesmo ao uso da palavra também inglesa *feeling*, como uma percepção do que é

adequado ao momento, uma inteligência emocional quase intuitiva de ser adequado ao contexto. Contrastando a esse *kairós* como *métron*, cito uma passagem em que Detienne e Vernant demonstram como, para Platão, o *métron* é questão de maior exatidão:

Neste ponto, a posição de Platão é de primeira importância. Sua condenação do conhecimento e habilidades baseadas na inteligência estocástica é bastante evidente. No *Górgias*, fora creditado o sucesso da retórica à intuição e ao entendimento, mas sua condenação se deve a não ser considerada nem uma arte nem uma forma racional de conhecimento. No *Filebo*, no qual isto é ainda mais evidente, faz-se uma distinção entre as realizações humanas que são dependentes de um conhecimento incerto e aquelas que são baseadas na exatidão. De um lado estão as artes estocásticas, e de outro, as produções que são objeto de cálculo (*arithmos*), medida (*metron*) e pesagem (*stathmos*). Apenas aquelas que são mensuráveis podem pertencer à ciência exata, à *episteme* e ao domínio da verdade. (DETIENNE; VERNANT, 1991, p. 315).

Platão se insurge contra formas de conhecimento que possuam elementos intuitivos, práticos, ou que, de alguma forma, se afastassem daquilo que ele determinara como uma racionalidade, ou seja, calculável, mensurável, pesável, propriedades que através de sua exatidão e estabilidade conferem a algo o estatuto de *epistémē* — e nesse ponto traduzir *epistémē* por ciência nos traria muitas sugestões. No entanto, é sintomático lermos, na *Antídosis*, Isócrates aconselhando os estudantes de filosofia a até dedicarem algum tempo à gramática, à música, à astronomia e à geometria, mas não se demorarem nelas demais, para impedir que as suas mentes se tornem estéreis — e o verbo aqui é *katasketeúein*, literalmente, tornar-se um esqueleto, ressecar, ou perder a vivacidade, em sentido figurado. Ainda, adverte que evitem o que chama de “discursos dos antigos sofistas”, que especifica depois como especulações ontológicas, como o fato de Empédocles afirmar que as coisas são compostas de quatro elementos, com a discórdia e o amor operando entre eles, Íon de não mais que três elementos, Alcmeon de dois, Parmênides e Melisso de um e Górgias, provavelmente aqui referindo-se ao *Tratado sobre o não ser*, de nenhum. (ISÓCRATES, *Antídosis*, 268-269). Sobre as disciplinas elencadas anteriormente, Platão, na *República*, considera a astronomia, a geometria e a música de grande valor para os estudos filosóficos. (PLATÃO, *República*, 522a-528e). Como em Dionísio de Halicarnasso, em que não há um critério universal que defina o belo e o prazeroso, sendo estes critérios apenas compreendidos pelo *kairós*, Isócrates não está interessado — como Platão — num *métron* situado na estabilidade, perenidade e atemporalidade para a sua filosofia. Pelo contrário, a filosofia isocrática dispõe em um

campo secundário as disciplinas “mensuráveis”, conferindo relevo ao conhecimento *en kairōi*, e por isso mesmo, às *dóxai*.

O *kairós* em Isócrates

Até o momento, creio que já nos adentramos o suficiente na noção de *kairós* para que apresentemos algumas aparições do termo nos textos isocráticos. Neste ponto, gostaria de me deter especificamente em quatro tópicos, que a meu ver exemplificam a importância do *kairós* nas ideias filosóficas de Isócrates: a) o *kairós* surge como uma oportunidade em meio ao acaso; b) os discursos devem participar do *kairós*; c) as opiniões devem tornar-se o mais próximo possível dos *kairōi*; d) o passado e a cultura de uma comunidade são uma herança de todos e devem ser usados *en kairōi*.

Sobre o *kairós* como oportunidade que surge em meio ao acaso (*týchē*), é bastante instrutiva uma passagem do discurso *A Demônico*:

Eu vejo, além disso, que a sorte [ou a fortuna, o acaso] (*tén týchen*) está ao nosso lado, e a circunstância presente (*tón parónta kairón*) é nossa aliada; pois tu desejas a educação, e eu me dedico a educar; tu estás preparado para praticar a filosofia, e eu me dedico a aperfeiçoar aqueles que a praticam. (ISÓCRATES, *A Demônico*, 3).⁴

O acaso, portanto, descrito outrora como uma força ambivalente, capaz de naufragar uma embarcação ou conduzi-la a salvo até o porto, nesse caso, é favorável por propiciar o encontro de uma pessoa que almeja o estudo da filosofia e outra que se dedica a ensiná-la. O *kairós*, que aqui descreve tanto a circunstância presente — algo análogo ao **contexto** presente — quanto a **oportunidade** advinda dessa circunstância particular, é permeado pelo acaso, que confere a singularidade dessa própria circunstância e da oportunidade, imprevisíveis. Assim, o *kairós*/*týchē* aqui se concatenaram de tal que tornou esse encontro possível.

No *Panatenáico*, Isócrates chama de educados, desde que se excluam as especialidades (*téchnas*), as ciências (*epistémas*) e as capacidades (*dynámais*), aqueles que lidam bem com os acontecimentos encontrados no cotidiano, e também aqueles que têm uma opinião (*dóxan*) acertada (*epityché*) sobre as circunstâncias (*tón kairón*) e é capaz de fazer as melhores escolhas (*epí tó polý stocházesthai toú symphérontos*). (ISÓCRATES, *Panatenáico*, 30). A opinião acertada sobre o *kairós* tem, em seu qualificativo de acerto, a palavra (*epityché*), que

⁴ Utilizo, para os textos de Isócrates, as traduções para o inglês de Norlin (1980), para o francês de Mathieu e Brémond (1929), e para o português de Bertachi (2014), Lacerda (2011) e Rego (2010). Contudo, realizo diversas alterações de preferência pessoal, sobre as quais sou inteiramente responsável.

significa acertar a meta, ter sucesso em seu objetivo; por sua vez, formada a partir da partícula *epí* e do substantivo *týchē*, pertencendo ao campo semântico da sorte e do acaso — não estranharia que realizássemos uma leitura de que o acerto das opiniões ao *kairós* acontece em meio ao acaso, dentre diversas possibilidades que pendem tanto para o acerto quanto para o erro, em que uma *téchnē* ou *epistēmē* não poderiam garantir a efetividade de forma *necessária*. As próprias “melhores escolhas” estão relacionadas a uma ideia de conjectura, de acertar o alvo ou um objetivo, cujo verbo é *stocházesthai*, relacionado à mira e ao acerto; no caso, literalmente, essa escolha é o mais vantajoso (*symphérontos*), também entre muitas possibilidades (*epí tó polý*), como o mar revolto de acontecimentos da *týchē*, dos quais não temos controle, mas que pode nos oferecer no *kairós*, em cada situação ou oportunidade dada, o uso adequado dos ventos para fugir da tempestade ou, por outro lado, o naufrágio. Contudo, embora não tenhamos, em Isócrates, uma *epistēmē* nos assuntos privados e públicos sobre como agir e se expressar bem, o filósofo não estaria desamparado para captar essas oportunidades: na *Antídotis*, afirma que o reconhecimento do bom filósofo não vem necessariamente da boa sorte (*eutychías*), mas da dedicação, pois aqueles que são hábeis pela natureza (*phýsei*) ou pela sorte (*týchei*) são governados pelo acaso (*týchōsin*) em seus discursos, enquanto os que detêm essa capacidade pela filosofia e pelo raciocínio (*logismōi*), não se expressando irrefletidamente, erram menos sobre os acontecimentos (*hétton perí tás práxeis plémmeleousin*). (ISÓCRATES, *Antídotis*, 292). Assim como em Dionísio de Halicarnasso, não existe determinação racional do *kairós* que permita uma exposição metódica ou o ensino de uma técnica; no entanto, aqueles que se dedicam na prática são mais capazes de entendê-lo que aqueles que não praticam.

Partamos agora para o segundo ponto elencado, ou seja, em Isócrates, os discursos devem participar do *kairós*. O que se quer dizer com isso? Esse trecho é retirado do já citado discurso *Contra os sofistas*, no qual Isócrates se concentra em criticar os seus concorrentes pela hegemonia de um modelo educacional ateniense, e demonstra, mesmo que de modo muito incipiente, algumas de suas ideias pedagógicas e filosóficas. Leiamos esse trecho:

Pois aquilo que alguém disse não é igualmente útil para outra pessoa que fale depois dele, mas parece ser o mais habilidoso (*technikōtatos*) aquele que falar apropriadamente dos assuntos em questão, e for capaz de descobrir coisas diferentes daquelas usadas pelos outros. E este é o maior indício (*semeion*) da diferença entre as duas artes: não é possível existir belos discursos se eles não participarem (*metáschōsin*) das circunstâncias (*tōn kairōn*), do que é adequado (*toú prepóntos*) e da novidade (*toú kainōs*), ao passo que as letras não precisam de nenhuma dessas coisas. (ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 13).

Sobre a habilidade em relação aos discursos — aos *lógoi* —, prefiro me deter em dois pontos especialmente. O primeiro é que Isócrates afirma não ser mais útil hoje do mesmo modo algo que alguém dissera outrora. Além do significado óbvio, nosso segundo ponto esclarecerá qual relação esta frase tem com o *kairós*. Ao afirmar que os discursos precisam *participar* do *kairós*, o verbo utilizado é *metécbō*. O verbo *metécbō* possui, geralmente, os sentidos de compartilhar, ter participação em algo, participar de algo. Optei pela tradução do verbo por participar, em vez de compartilhar, por exemplo, para enfatizar a ideia de implicação entre os *lógoi* e as circunstâncias (*ἰὸν κairῶν*), que interferem mutuamente entre si, como a inseparabilidade clara entre o leme e as ondas do mar, sendo que os **contextos** nos quais os discursos são produzidos fazem com que estes sejam particularmente da forma como são (e essa “participação” é necessária por um critério de adequação, de um discurso refletir sobre sua conjuntura particular no tempo e no espaço), e, ao mesmo tempo, considerando que os discursos atuam sobre essas circunstâncias, “participam” delas ativamente, em que participar é utilizar a *téchnē* no instante **oportuno** para agir, expressando a opinião do filósofo isocrático sobre os assuntos em questão.

Abordarei conjuntamente os dois últimos tópicos elencados, pois acredito que estão intimamente relacionados, sendo eles as proposições de que as opiniões (*dóxai*) devem estar o mais próximo possível do *kairós* e de que o passado e a cultura de uma comunidade são uma herança de todos e devem ser usados *en kairῶi*. Sobre a proximidade entre as *dóxai* e o *kairós*, ela aparece num trecho supracitado nesse artigo, pertencente à *Antídosis*, quando tratamos da legitimidade conferida por Isócrates às opiniões e do ceticismo em relação a um conhecimento estável e seguro. (ISÓCRATES, *Antídosis*, 184). Contudo, agora estamos mais aptos para oferecer uma interpretação. Se, em *Contra os sofistas*, são os discursos que devem participar do *kairós*, nada mais lógico que as opiniões tenham a mesma relação de participação e implicação com o *kairós*, pois, por diversas vezes, Isócrates parece colocar lado a lado discurso e pensamento. Leiamos, também na *Antídosis*, o trecho para mim mais significativo:

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

fundamos cidades, criamos leis e inventamos especialidades (*téchnas*); e, geralmente falando, não há instituição desenvolvida pelos homens na qual o *lógos* não nos ajudou a estabelecer. Pois foi ele que criou as regras das coisas justas (*tṓn dikaíōn*) e das injustas (*tṓn adíkein*), das belas (*tṓn kalṓn*) e das vergonhosas (*tṓn aischrṓn*). E se não fosse por esses decretos, nós não estaríamos aptos a viver uns com os outros. E é por isso também que rejeitamos as coisas ruins (*toús kakoiús*), e exaltamos as boas (*toús agathoiús*). Deste modo, nós educamos os ignorantes e estimamos os sábios (*toús pbronímous*); pois a capacidade de criarmos *lógoi* (*tó gár légein*) é o maior indício (*mégiston semeíon*) de um bom entendimento (*toú pbroneín*), e o discurso verdadeiro (*lógos alethḗs*), legítimo (*nómimos*) e justo (*díkaios*) é a imagem (*eidólón*) de uma alma boa e confiável (*psychḗs agathḗs kai pistḗs*). (ISÓCRATES, *Antídosis*, 253-255).

Em Isócrates, é o *lógos* o principal elemento de diferenciação entre os humanos e os não humanos. Optei por não traduzir a palavra *lógos* para que a acepção fosse a mais ampla possível, de modo a não trair a complexidade do pensamento. O *lógos*, aqui, me parece englobar a capacidade da linguagem como um todo, sejam os discursos escritos ou orais, e qualquer forma de comunicação e significação. A própria linguagem nos distingue enquanto seres capazes de desenvolver cultura, costumes, normas de convivência e habilidades técnicas, possibilitando a vida política. Sendo o *lógos* o maior indício de nossa capacidade de pensar adequadamente, a própria distinção entre linguagem e pensamento se torna bastante tênue, e as ideias de justo, belo e bom não são entidades a serem descobertas pelo pensamento e ditas pela linguagem, mas foi a própria linguagem/pensamento (*lógos/dóxa*) que as desenvolveu na vida em comunidade.

O quarto tópico, sustenta que o passado e a cultura de uma comunidade são uma herança para todos e devem ser usados *en kairṓi*. Num discurso intitulado *Panegírico*, Isócrates afirma que, se fosse possível apresentar um mesmo assunto apenas de uma forma, seria gratuito falarmos sobre as coisas que os nossos antecessores já disseram. No entanto, os *lógoi* têm por natureza a característica de tornar possível que engrandeçamos aquilo que é pequeno e diminuamos aquilo que é grandioso, assim como que tratemos de coisas antigas com novidade e o que é novo de uma forma antiga. Ainda, sustenta que os feitos do passado são uma herança comum a todos, e que o sábio (*eú pbronountón*) é aquele que faz seu uso apropriado segundo as circunstâncias dadas (*en kairṓi*). (ISÓCRATES, *Panegírico*, 7-9). Uma crítica comum aos considerados sofistas do século V a.C. era a de que estes eram capazes de transformar as coisas grandiosas em pequenas e as coisas pequenas em grandiosas (ou o argumento forte em um argumento fraco, o justo em injusto, e vice-versa). Para Isócrates, isso é da natureza da própria linguagem/pensamento. É por isso que, como em *Contra os sofistas*, o que fora dito outrora por alguém não fará o mesmo sentido

para outra pessoa que o disser da mesma forma em outro momento. As próprias ideias de grandioso, argumento forte ou justo não têm existência em absoluto, para Isócrates, ou separada do *kairós*, da particularidade de cada caso; não são objeto de investigação racional que possa determinar o seu conteúdo universal, aplicável a todas as circunstâncias, que instaure sobre elas um conhecimento epistêmico.

Conclusão

Na introdução desse estudo, sugeri que pensássemos o *kairós* em Isócrates a partir de dois pontos inter-relacionados e complementares. Para exemplificar, utilizei um ditado popular bastante corrente no Brasil com o intuito de elucidar a noção de *kairós*: “estar no lugar certo, na hora certa”. Em primeiro lugar, o *kairós* surge como a **oportunidade** em meio ao acaso, um ponto fraco na couraça que está desprotegido durante a batalha, que permite com que a espada ou a flecha penetrem em um ponto vital. Em segundo lugar, em vez da ideia de oportunidade ou ocasião, são ilustrativos os componentes dessa expressão, a peculiaridade do *lugar* e da *hora*, ou aquilo que “envolve” a oportunidade, que poderiam também ser infindáveis outras variáveis, talvez melhor explicadas como **contextos** que conferem às ocasiões o seu colorido único e inimitável, que fazem com que os acontecimentos no mundo humano jamais se repitam ou aconteçam da mesma forma.

Em Isócrates, destaquei quatro tópicos em que o termo *kairós* aparece de forma relevante em sua filosofia. O primeiro é o *kairós* que surge como uma oportunidade em meio ao acaso, ressaltando as íntimas relações entre *kairós* e *týchē*, em que a **oportunidade** de exercer a *téchnē* em um instante crucial é inseparável do próprio **contexto** em que surge essa oportunidade, tal qual o leme de uma embarcação, que tem interferência mútua tanto da perícia do piloto quanto da violência das ondas do mar. O segundo ponto é que, para Isócrates, os discursos (sejam ditos ou escritos) devem *participar* do *kairós*, sendo essa participação tanto no sentido de que os *lógoi* devem estar adequados aos contextos nos quais surge e, ao mesmo tempo, devem agir e influenciar esses contextos nos quais surge. Em terceiro lugar, as opiniões devem estar o mais próximo possível ao *kairós*, de modo bastante semelhante ao descrito acima para os discursos, visto que, em Isócrates, não há uma oposição clara entre linguagem e pensamento, entre *lógos* e *dóxa*. Portanto, aproximar as opiniões do *kairós* é tanto fazer com que essas opiniões tenham uma percepção legítima das circunstâncias quanto entender que essas opiniões devem oferecer para as circunstâncias soluções e intervenções interessantes. Por fim, o quarto tópico elencado, o passado — os acontecimentos, tradição, cultura — de uma comunidade é uma herança de

todos e deve ser utilizado *en kairōi*, visto que os discursos são capazes de expressar as coisas antigas de uma forma renovada e as novas de uma forma antiga, e de engrandecer o pequeno e diminuir o grandioso. Utilizar o passado comum no *kairós*, então, significa que as tradições podem ser constantemente relidas e reinterpretadas, e que os acontecimentos contemporâneos podem ser entendidos com um olhar de outrora, mas esse encontro, como os fios do passado e do presente tecendo o tecido do tempo, deve participar do *kairós*.

Bibliografia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

QUIRIM, Diogo. “Recontar as coisas antigas com novidade e as novas de uma forma antiga”. O *kairós* na *philosophía* de Isócrates: filosofia grega e historiografia contemporânea. Dissertação de mestrado apresentada ao PPG em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFRGS, 2014.

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